





معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية
The Sapiential Knowledge Institute
For Religious & Philosophical Studies

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة

27



عدد خاصّ: الطبيعة البشريّة [٢]

"أنا"... الإنسان | شفيق جرادي |
الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة | حسن بدران |
تأمّلات فلسفيّة في الطبيعة الإنسانيّة | نادر البزري |
الطبيعة البشريّة: ما ـ فوق ـ المفهوم | فادي عبد النور |
الطبيعة الإنسانيّة ومقاصد الاجتماع السياسيّ | حسن جابر |
اللاهوت الطبيعيّ ومعرفة الله الوجوديّة | أنطوان فليفل |
الطبيعة الإنسانيّة في الهندوسيّة | أحمد ماجد |
أخلاقيّات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانيّة | وفاء شعبان |
الطبيعة البشريّة: العدالة في مقابل القوّة | نوام تشومسكي وميشال فوكو |

ندوة

الصبغة في الاسلام | شفيق جرادي |
المعموديّة والصبغة | جورج خضر |





المَحَجّة

العـدد السابع والعشـرون ٢٠١٣

فهرس المحتويات

افتتاحيّة العدد | محمود يونس ———— ٣

عدد خاصّ: الطبيعة البشريّة (٢)

«أنا»... الإنسان | شفيق جرادي ———— ١٥

الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة | حسن بدران ———— ٤٧

تأمّلات فلسفيّة في الطبيعة الإنسانيّة من خلال النظر إلى تداخل الآخر في الذات | نادر البزري ———— ٨٥

الطبيعة البشريّة: ما-فوق-المفهوم. قراءة في فكر هانس أُرس فون بلتزار | فادي عبد النور ———— ١٠١

الطبيعة الإنسانيّة ومقاصد الاجتماع السياسيّ | حسن جابر ———— ١١٣

اللاهوت الطبيعيّ ومعرفة الله الوجوديّة:
إشكاليّة الوحي في لاهوت رودولف بولتمان | أنطوان فليفل ———— ١٢٥

الطبيعة الإنسانيّة في الهندوسيّة | أحمد ماجد ———— ١٣٩

أخلاقيّات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانيّة | وفاء شعبان ———— ١٥٧

الطبيعة البشريّة:
العدالة في مقابل القوّة | نوام تشومسكي | ميشال فوكو | ترجمة عليّ يوسف ومحمّد عليّ جرادي ———— ١٨٧

ندوة

تقديم | نادر البزري ———— ٢١١

الصبغة في الإسلام | شفيق جرادي ———— ٢١٥

المعموديّة والصبغة | جورج خضر ———— ٢٢١

فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة ———— ٢٢٧

الملخّصات باللغة الإنكليزيّة ———— ٢٤٥

الافتتاحيّة باللغة الإنكليزيّة ———— ٢٥٥

ملفّ العدد ٢٨ [الفلسفة الأخلاقيّة]
ملفّ العدد ٢٩ [نظريّة القيم]

افتتاحيّة العدد

الطبيعة، إذًا، ملاك التوجّه، والمَصيغة بمقتضياته[1]. ثمّ إنّ أفق التوجّه عند الإنسان يوازي الوجود على إطلاقه. فالإنسان بمثابة «النسخة المنتخبة» من كتاب الوجود[2]. هذا في مقابل الوجودات الأخرى التي لها حصّة وجوديّة منحصرة – إلّا أن تصير إنسانًا[3] – وهو قول الملائكة، على سبيل المثال، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[4]. والطبيعة «مقيّدة من جهة، أي محكومة للملاكات، ومطلقة من أخرى، أي مطلقة **في وجهتها**»[5] – أو على أساس مبدئها؛ لا فرق، إذ الوجهة والمبدأ يتقاطعان على موضوع واحد. وإذ تتأبّى الطبيعة السكون، فإنها تختار لها وجهةً تقصدها (وإلّا اختيرت لها وجهة)، وتتشبّه بها إذ تتحرّك نحوها.

لا يبدأ الإنسان حياته بتوجّهيّة مطلقة، بمعنى أنّه يستطيع أن يصير أيّ شيء. فهو ليس غير محتجب عن كلّ الوجهات المتاحة، وليس مطلق العنان في تشخيص الوجهة، أو تخيّرها، والثبات عليها. بل طبيعته قد تخصّصت بموجب ملاكات مولده في زمان ومكان معيّنَين، وكافّة الحيثيّات المرتبطة به (المولد)، بل السابقة عليه. وهذا منشأ ما يُطلق عليه «الطباع». إذ لكلّ فرد طبعه الخاصّ الذي منه يشرع بتلمّس الوجهات، ويحاكمها على ضوء الحصّة التي أوتيها، والتي تتمثّل بقابليّات بدنيّة، وعقليّة، وخياليّة، وإراديّة، وشعوريّة محدّدة ابتداءً. إلّا أنّ التوجّهيّة المطلقة، الكامنة في الطبيعة الإنسانيّة الأصليّة، أي السابقة على

---

(١) انظر، محمود يونس، «الافتتاحيّة»، بحلّة المحجّة ٢٦ [العدد السابق، «الطبيعة البشريّة (١)»] (شتاء–ربيع ٢٠١٣): الصفحات ٣ إلى ٩. والتوجّه، كما مرّ هناك، فعل مستمرّ، ومتحرّك باتّجاه الوجهة دومًا.

(٢) «قليل لفظه، مستوفًى معناه»؛ صدر الدين محمّد الشيرازي، **المظاهر الإلهيّة**، تحقيق جلال الدين الآشتياني (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٤١٩هـ)، الصفحة ١١٩.

(٣) أي أن تصير حقيقتها إنسانيّةً، بمعنى صيرورتها مظهرًا للأسماء الإلهيّة على حدّ الاستواء؛ انظر، «الافتتاحيّة»، **المحجّة ٢٦**، مصدر سابق.

(٤) سورة الصافّات، الآية ١٦٤.

(٥) «الافتتاحيّة»، المحجّة ٢٦، مصدر سابق، الصفحة ٦؛ التشديد في الأصل.

كلّ تخصّص، تملك أن تهيّئ للإنسان أسباب تجاوز شروط الزمان والمكان، أو، إن شئت، تجاوز طبعه. وإذ يسلك الإنسان مساره الدنيويّ بموجب وجهة حُدِّدت له ابتداءً - ليس ثَمّ من سبيل آخر(٦) - فإنّه، شيئًا فشيئًا، يستعيد زمام وجهته، وإن ظلّ محكومًا للمقتضيات أو الملاكات الأولى - مع قدرته على محاكمتها، فتجاوُزها، دومًا، وهذه القدرة تضمحلّ وتشتدّ بموجب خياراته وتصريفات إرادته. هنا، يقول الملّا صدرا الشيرازي: «إنّ القوى الفعليّة [في الإنسان] بعضها يحصل بالطباع [وقد عرفتَها]، وبعضها يحصل بالعادة [أي بتكرار أفاعيل غير مقصودة]، وبعضها يحصل بالصناعة [أي مع قصد ومزاولة]، وبعضها يحصل بالاتّفاق [أي جرّاء التقاطع مع نظام الطبيعة العامّ الذي يتّخذ الإنسان فيه موقعًا غير نهائيّ - وهذه اللا-نهائيّة نهائيّة(٧) ما دام في مهلته الدنيويّة، فلا تستقرّ إلّا عند الموت الذي هو بمثابة نفاد هذه المهلة]»(٨).

إلّا أنّ الأصل، في المسألة، امتلاك الإنسان خيار تحديد الوجهة. ولا أقول بانعدام الاختيار مطلقًا خارج الأفق الإنسانيّ. الأولى أن نتريّث. ولسنا مضطرّين، في سبيل تأكيد الخصوصيّة الإنسانيّة، أن نجعل قطيعةً بين الإنسان وباقي الموجودات. ولكن، بقول عامّ، فإنّ الإنسان يمتاز عن غيره بسعة أفق توجّهه، وبكونه صاحب قول - لا أقلّ - في تحديد الوجهة. أمّا المحكّ فهو الاختيار الصائب للوجهة. وإن كانت كلّ الموجودات متوجّهةً شطر الحقّ بفعل الخميرة المفعّلة لها، والكامنة فيها، أي الطبيعة بما هي مبدأ الحركة، فإنّ الإنسان يندرج في هذا المسار الحتميّ، بلحاظ زمنيّته، أو تزمّنه، ويجافيه - وإن إلى حين - بلحاظ اختياره. فعلاقة طبيعته الخاصّة مع الطبيعة بالعموم، أكثر جدلًا من علاقة الموجودات الأخرى، بطبائعها الخاصّة، مع الطبيعة العامّة، لمحلّ الإنسان من الوجود. فالطبيعة الإنسانيّة تختصر كلّ هذه الطبائع الخاصّة. ومتى تحقّقت في كمالها، فكأنّما كمال الوجود، أو الوجودات، قد تحقّق. وهذا، مرّةً ثانيةً، مغزى كون الإنسان - متى ما اكتمل في طبيعته - وجهَ الله. وهذا سرّ وجاهته عند الله، أي كونه مدخلًا إلى الله، تقف عند أعتابه كافّة مسارات كدح

(٦) أضف إلى ذلك أنّه كائن اجتماعيّ، يحتكم إلى ملاكات مجتمعيّة يتلقّاها، ويفعل فيها فيلقيها إلى من وراءه. ومن هنا، تكون التربية غايةً في الأهمّيّة، وكذلك السياسة بما هي كدح نحو توفير الشروط المجتمعيّة الأمثل لتفعيل قابليّات الإنسان بما ينسجم وحقيقته.

(٧) وهذا ما يجعل وجود الإنسان معلّقًا بنحو ما؛ حول الطبيعة المعلّقة، انظر، في هذا العدد، حسن بدران، **الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة**.

(٨) صدر الدين محمّد الشيرازي (١٠٥٠هـ)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، الطبعة ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٠)، الجزء ٣، الصفحة ١٧.

الموجودات إلى الله. وهذا معنى العالم الأصغر، والإنسان الكامل.

هــذه، في العموم، هي المترتّبات على فهمنا للطبيعة البشريّة كما عرضنا له في الافتتاحيّة السابقــة. ومــع تخصيصنا عددين كاملـين لموضوعة الطبيعة البشريّة، فـإنّ الأسئلة، على ما يبـدو، ليست بـوارد أن تُشبَع بهذا المقـدار، أو أضعافه، من المعالجة. ويبـدو أن الأسلم هو حصر الأسئلة على أمل أن يظلّ، في العددين، ما يشكّل، أقلّه، مؤشّرًا لأيّ معالجة تصبو لأن تكون وافيةً. وقد ألمحــتُ إلى مركزيّة الارتباط الأخلاقيّ بموضوعة الطبيعة البشريّة، وأريد، في المتيسّر من المساحة – ولعلّ القارئ يعذرني على ما اعتاده من التطويل – أن أردفه بتلميح آخـر. كمــا أريد أن أعرض لإشكاليّة الاكتفاء بالطبيعة في تفسـير الطبيعة. ومن هذه المسألة المعرفيّة أشرع، مؤخِّرًا المسألة الأخلاقيّة قليلًا لتقاطع بينهما.

يقــرّر الملّا صدرا – انسجامًا مع قوله بالحركــة في الجوهر، وبأنّ الحركة هي المتحرّكيّة، وأنّ الزمــان مقدارها، لا علّتها – أنّ المبدأ القريب لأفاعيل النفس، وحركاتها المخصوصة، ليســ أمرًا مفارقًا عن المــادّة(9)، سواء أكانت الحركة طبيعيّةً، أو قسريّــةً، أو إراديّةً(10). وهذا المبـدأ هو الطبيعة «التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية»(11). وعليه، فللطبيعة كمـالات ثانية مطيّتُها إليها المادّة (الجسم) التي انوجــدت معها(12). وبعد، فهي، لا سواها، سبــب الطلب إيّــاه، أي طلب الكمــالات. وهذا معنى قولنــا، مجدّدًا، هي مــلاك التوجّه، والمصيغة بمقتضياته.

يتابع الفيلسوف قائلًا:

وكلّ مــا يكون من لوازم وجود الشيء الخارجيّ فلم يتخلّــل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجـيّ، فيكون وجود الحركة من العوارض التحليليّة لوجود فاعلها القريب؛ فالفاعل القريب للحركة لا بدّ أن يكون ثابت الماهيّة متجدّد الوجود. وستعلم أنّ العلّة القريبـة في كلّ نوع من الحركة ليســت إلّا الطبيعة، وهي جوهر يتقوّم به الجسم، ويتحصّل به نوعًا، وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ من حيث هو بالفعل موجود(13).

---

(9) المصدر نفسه، الصفحة ٤٨. وهذه هي حال الطبائع الأخرى سوى الإنسانيّة. فعلّة حركتها متضمّنة في داخلها. بمعنًى آخر، لم تُجعل الطبيعة، ثمّ كانت لها الحركة بجعل ثان. فلمّا كانت الحركة من ذاتيّات الطبيعة، والجعل لا يتخلّل بين الشيء وذاتيّاته، فإنّ الجعل هاهنا واحد؛ انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٣٩ و٤٠.

(10) المصدر نفسه، الصفحة ٦٤.

(11) المصدر نفسه، الصفحة ٤٩.

(12) ولا أقول انوجدت فيها، إذ النفوس الإنسانيّة «ليس وجودها في المادّة، ولكن مع المادّة»؛ انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٥٥. والمسألة أكثر تطلّبًا من أن نَردَها هنا.

(13) المصدر نفسه، الصفحتان ٦١ و٦٢.

النصّ، بالتـالي، يجعـل تمييـزًا بين نحـو الوجـود الخارجيّ ونحـو الوجـود الذهنيّ (التحليلـيّ). وحيث المتحرّك ومبدؤه واحد في الخـارج، بمقتضى جعل واحد، فإنّ الذهن يحلّل هذه الوحدة، وهي سيّالة متحرّكة في الخارج، إلى مبدإ ومتحرّك ثابتَين، وهكذا تكون الماهيّـات على أيّ حال. هذا لا يعنـي أنّ الطبيعة ليس لها نحو ثبات في الخارج، بل «ثبات الطبيعـة الكائنـة في الأجسام هو عين تجدّدها الذاتيّ»(١٤)، تماما كما أنّ العدد واحد في عين أنّـه كثـير، كما يمثّل الملّا صدرا في محلّ آخر. وهذا الثبات هو مـا يهبها هويّةً، أي استقرارًا، إلّا أنّ المـلّا صدرا يصف هذه الهويّة بالمتراخية، أو التدريجيّـة(١٥)، إذ تتعاقب عليها الصور بفعـل حركتها المطّردة نحو وجهتها، فتصبغها بأطياف من الهويّة. ولا تفاوت في الأمر بين الحركة القسريّة، التي تعمّ الكائنات، والحركة الاختياريّة، التي يتفرّد الكائن البشريّ بها – أو بمرتبتهـا الخاصّة، إذا ما توخّينا الدقّة. إذًا، الهويّـة الإنسانيّة هويّة ما فتأت في طور الإنشاء؛ تزداد وتغيض، تشتدّ وتضعف. لذا كانت، على الدوام، مورد إقلاق للمنهج الفلسفيّ الذي يريد أن يحسم أمرها، مرّةً وللأبد، في توقه المفرط إلى اليقين البتّيّ.

وكملاحظـة أخيرة على النصّ، فإنّنـا عندما نلاحظ الطبيعة في حيثيّـة ثباتها فهي عينها النفس؛ «النفس من حيث ذاتها [فهي] العقليّة [عقليّة]، وأمّا من حيث تعلّقها بالجسم فهي عـين الطبيعة»(١٦). ولا تكون النفس مبدأً للحركـة – إذ لا بدّ لمبدإ الحركة القريب أن يكون متحـرّكًا – إلّا باستخدام الطبيعة(١٧). ولذا كان تعريف الشيرازي للطبيعة هو عينه التعريف المشهور للنفس(١٨).

مـا ينتابني من سـؤال، في هذا الموضع، يتّصل بتداعيات القـول بعدم كون مبدإ الحركة (القريـب) مفارقًا. فـإذا كان مبـدأ فاعليّة الطبيعة، أي مـلاك الحركة، والتوجّـه، وتلمّس المقصد، متضمّنًا في الطبيعة إيّاها، فهل تكتفي بذاتها، وتنفكّ عن كلّ مفارق؟ هل إنّ القول بمبدإ قريب للحركة، غير مفارق، يجذم الحاجة إلى القول بمبدإ مفارق، أو بمحرّك أوّل متنزّه عن طروء الحركة والحدثان؟

---

(١٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٣.
(١٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٧.
(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ٦٦.
(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٥.
(١٨) «النفس كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة»؛ انظر، مثلًا، حسن حسن زاده الآملي، سرح العيون في شرح العيون (قم: دفتر تبليغات، ١٤٢١هـ)، الصفحة ١١.

لا ريب أنّ مبنى الملّا صدرا الفلسفيّ يقدّم منظورًا استثنائيًا فيما خصّ هذه الموضوعات، ومـا شاكلهـا. ولعلّنا لم نتوافر بعد علـى الأدوات التي تمكّننا من تعهّده، بما يليق، لشدّة ما يخالف حدوسنا المشحوذة بروًى للعالم أسبغتها علينا فلسفات الجوهرانيّة الحادّة والثنائيّات المتصلّبـة. فالطبيعة عنده سارية متحوّلة، والأكوان الجوهريّـة متجدّدة، والكلّ عنده وجود واحـد، متّصل، مترتّب، متصاعد، تدلّ وحدتـه الجمعيّة على وحدته الشخصيّة. ولقد ولّد هـذا الاعتراف المتأخّـر بقابليّات الطبيعة الخلّاقـة إحراجًا كبيرًا للبنـى الفلسفيّة واللاهوتيّة التقليديّـة، وأغرى التيّارات اللاحقة، التي قامت على القطيعة والاختزال والاجتزاء، بحصر الواقع في الطبيعة، والاقتصار عليها لفهم الواقع وتفسيره.

ولـذا تطغـى الطبيعانيّـة naturalism على المشهـد الفلسفـيّ الراهن. إنّهـا بمثابة ترويض للوضعيّة، وتطوير لها، مع عدم مخالفتها لها في مسبقاتها الأساسيّة (أصالة المادّة، وما يتفرّع عنها). وهي، بعد، بمثابة الأيديولوجيا الحاكمة في الفلسفة التحليليّة اليوم(١٩)، وإن تمظهرت المسبقـات المذكورة في غير شكل فلسفيّ. للطبيعانيّـة جذورها القديمة، بالطبع، لكنّ مقالة كواين «طبعنـة الإبستمولوجيا»(٢٠) قد مثّلت محطّة تزخيم بـارزة للتيّار الطبيعانيّ - خاصّةً علـى ضوء مركزيّة الإبستمولوجيـا المستجدّة - ولمشاريع الطبعنـة التي اكتسحت مجالات نظريّة المعرفة، والمتافيزيقا، وفلسفة الذهن، ونظريّة المعنى، والفلسفة الأخلاقيّة(٢١).

تقوم الطبيعانيّة على (١) القول بإغلاق العالم سببيًّا، واكتفاء المادّة بذاتها، وعلى (٢) الالتزام بـ«المنهـج العلمـيّ» كمصدر وحيـد للمعرفة. وبالتـالي، فالعلم (الوضعـيّ) لا ينتج المعرفة فحسـب، بل يوفّر الأساس (المتافيزيقيّ؟) لها. ويكمن السبيـل إلى ذلك في استقراء عمليّة إنتـاج المعرفة العلميّـة، ومحاكاتها من ثمّ. ولهذه الغاية، ينبغي اختيـار حقل علميّ تكون له

---

(١٩) J. Kim, "The American Origins of Philosophical Naturalism," *J. Phil. Res.* **28** (2003): 83-98.

(٢٠) See, W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized," in *Epistemology, An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2000), pp. 292-300.

(٢١) "The American Origins of Philosophical Naturalism," op. cit; S. Luper, "Naturalized Epistemology," in E. Craig (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 2005), p. 721; D. W. Hands, *Reflection Without Rules: Economic Methodology And Contemporary Science Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), ch. 4.

حتّى ابن سينا لم يسلم من الطبعنة؛ انظر،

J. McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method," in S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Springer Science+Business Media B.V, 2008), pp. 129-152.

حظـوة خاصّــة – كما فعل كوايــن مع علم النفــس (السلوكيّ)، أو كما حصــل مع العلوم الإدراكيّة العصبيّــة ونظريّة التطوّر لاحقًا – فنستقرئ آليّاته الداخليّة، لنستنبط منها أحكامًا تبرّر الإنتاج المعرفيّ في حقول أخرى. الهاجس هنا هو تبرير المعرفة على أنّها علميّة؛ فـ«لقد طغى على الإبستمولوجيا[٢٢] الحديثة مفهوم واحد، التبرير، وسؤالان تأسيسيّان يرتبطان به: ما هي الشروط التي تبرّر قبول اعتقاد [معرفيّ] ما على أنّه صادق؟ وأيّ الاعتقادات مبرّرٌ لنا قبوله في الأصل؟» [٢٣]– إنّه الإرث الديكارتيّ (ديكارت مجدّدًا)[٢٤]. وعليه، فما تنهض به الطبيعانيّــة هو «صوغ شروط تبرير الاعتقاد على أساس وصفيّ، أو طبيعانيّ، حصرًا، دونما لجوء إلى أيّ أسس تقييميّة، أو معياريّة، سواء أكانت هذه الأسس إبستمولوجيّةً [الماقبليّات *a priori* مثلًا] أو ما سوى ذلك»[٢٥].

إلّا أنّ معــاداة المعياريّة، الصارخة في المقاربــة الطبيعانيّة، تسلبنا كلّ سند معرفيّ، ولات حين فلسفة. هــذا ناهيك بمشكلة الدور الواضحة (كيف نستخرج من علم ما، علم النفس مثــلًا، الضوابط التي نحاكم على أساسها العلم إيّاه؟)، التي تلقّت لها كواين نفسه، ولم يجد لهــا حلًّا سوى تجاهلها[٢٦]. بــأيّ الأحوال، تصدر أغلب الاعتراضــات على الطبيعانيّة من مشــارب تتشــارك وإيّاها عددًا من المسبقــات (حول أصالة المادّة، وانحصــار الواقع بها)، ولا نراهــا جذريّةً بما يكفي. ما تفتقر إليه كلّ التفســيرات المادّيّة هو غياب المعنى. فالتحليل

---

(٢٢) ثمّ فارق بين نظريّة المعرفة والإبستمولوجيا لا يبيح استعمال المفردة محلّ الأخرة، أو ترجمة الثانية إلى الأولى. ففي حين تعالج نظريّــة المعرفة سؤال «كيــف نعرف»، أو «كيف تطابق معارفنا العالم»، فــإنّ الإبستمولوجيا تدرس شروط صيرورة معرفة ما علميّــةً (بالمعنى الوضعيّ، أو الطبيعيّ). هــذا، وقد راج استعمالها في السياق الفرنسيّ بمعنــى دراسة الشروط التاريخيّة التي بموجبها تصير الأشياء غرضًا للمعرفة. انظر، مثلًا،

H. J. Rheinberger, *On Historicizing Epistemology, An Essay*, trans. D. Fernbach (Stanford: Stanford University Press, 2010), p. 2.

(٢٣) J. Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?" in *Epistemology, An Anthology*, op. cit., p. 301.

(٢٤) لا نريــد أن نلوم ديكارت على كلّ مصائــب الفلسفة الحديثة. بل كلامنا على الديكارتيّة بما هي وجهة عامّة حسمت الأسئلة الأساسيّــة، وفرضت حدود المنهج العامّة، فطبعت الاشتغال الفلسفيّ بطابع محدّد: «الأجندة الإبستمولوجيّة الديكارتيّة هي الأجنــدة الحاكمــة في الإبستمولوجيا الغربيّــة إلى يومنا». هذا علمًــا أنّ الإبستمولوجيا، بعد النقلــة الديكارتيّة، تبوّأت محلّ الفلسفة الأولى (.Ibid). ولعلّ ديكارت لم يكن – بهذا الاعتبار – ديكارتيًّا أصلًا.

(٢٥) Ibid.

(٢٦) See, J. Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?" op. cit., pp. 13-301; H. Putnam, "Why Reason Can't Be Naturalized," in *Epistemology, An Anthology*, op. cit., pp. 314-24; A. Corraldini, S. Galvan and E. J. Lowe (eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (London and New York: Routledge, 2006), intro.; W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *Naturalism, A Critical Analysis* (London and New York: Routledge, 2000); J. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated?* (New York: Cornell University Press, 2002).

(العلميّ) قد يصل بنا إلى توثيق كلّ ما يندرج في العالم المادّيّ، لكنّه لا يخبر شيئًا عن سرّ اندراجه، أو عن مغزى وجوده. ثمّ هو أعمّى فيما خصّ الوجهات التي تتّخذها هذه الموجودات. كيف أمكن لنا أن نفرّط في العلل الغائيّة، أو أن نرى تفسيرًا بالعلّة المادّيّة مفصولًا عنها؟ إنّ أيّ سؤال عن التركيب المخصوص، فلنقل، لكرسيّ ما يستدعي إجاباتين. أولاهما يفسّر بالموادّ والإعداد، أي بـ«كيف» صنع النجّار الكرسيّ المذكور. والتفاصيل، هنا، لا حدّ لها. أمّا ثانيهما فبسيط، لعلّه يتّخذ صيغةً من قبيل «كيما نستطيع أن نجلس عليه!». إنّ التفسير بالثاني يسبغ المعنى على التفسير الأوّل ويقوّمه. والسبب في ذلك أنّه تفسير بوجه الخير في الأشياء، أو تفسير بالغاية منها.

وهكذا في حالة العالم. ثمّة، في كلّ شيء، وفي العالم بالجملة، وجه خير يتحرّك نحوه. ما في العالم المادّيّ يشير إليه، ولكنّنا اتّخذنا قرارًا بعدم تلقّف الإشارات. فأيّ إخلال بالإغلاق السببيّ للعالم يوهن قبضة العقل الأداتيّ[٢٧]، ويوحي بتفلّت الأمور من عقالها، والانفتاح على عالم من التفاسير الغيبيّة والخرافيّة.

وثَمّ، من ناحية ثانية، الخطر المقابل، بأن ننغمس في عالم الغيب، ولا نرى في الطبيعة إلّا أثرًا هابطًا نتعوّذ منه. ففي الحالة الأولى، ليس الإنسان إلّا غريبًا، سقط في هذا العالم (سهوًا؟). أمّا في الحالة الثانية، فلا يعدو كونه إحدى تنويعات المادّة وقد تركّبت اتّفاقًا. إنّه الحَوَل، كما كان ابن العربيّ ليسمّيه[٢٨]. ولا نتفاداه إلّا بأن نعضد التفسير الطبيعيّ، الذي يسلك من أسفل إلى أعلى بمعنًى ما، بتفسير يسلك من أعلى إلى أسفل، أي من الغاية إلى المغيّى. وما دمنا نغرف من عند الملّا صدرا، فإنّه يُطلق على هذا النظام السببيّ، السالك من الغاية إلى المترتّبات عليها، اسم «العناية»، أو، بالأحرى، «الفعل بالعناية». والعناية عنده اسم لأعلى مراتب العلم الإلهيّ - «العلم بالأشياء التي [الذي] هو عين ذاته المقدّسة»[٢٩] - حيث الإجمال في عين التفصيل، والتفصيل في عين الإجمال[٣٠]. والله، عنده، فاعل

---

(٢٧) تجد في الافتتاحيّة السابقة (العدد ٢٦) إشارات نقديّة كافية لمركزيّة العقل الأداتيّ، وشبق الصبو إلى اليقين البتّيّ. فالأحرى ألّا أعاود الكلام عليه.

(٢٨) انظر، توشيهيكو إيزوتسو، **البنية الأساسيّة للتفكير الميتافيزيقيّ في الإسلام**، ترجمة محمود يونس، مجلّة المحجّة ٢١ (صيف - خريف ٢٠١٠): الصفحات ١٤١ إلى ١٦٣.

(٢٩) **المظاهر الإلهيّة**، مصدر سابق، الصفحة ٩١.

(٣٠) هذا جريًا على عادته في اعتبار العلم شأنًا وجوديًا، وإطلاق أحكام الوجود عليه. فالوجود، عند الملّا صدرا، في أعلى مراتبه، كثير في عين أنّه واحد، وواحد في عين أنّه كثير. «اعلم أنّ العلم مثل الوجود، لا يدخل تحت مقولة من المقولات وهو حقيقة واحدة، وله درجات متفاوتة، متفاضلة؛ في مرتبة يكون علمًا بكلّ شيء، غير مشوب بالعدم، [و]في مرتبة يكون علمًا

بالعنايـة، أي «يتبـع فعلُهُ علمَه بوجه الخير، **بحسب نفس الأمـر**، ويكون علمه بوجه الخير في الفعـل **كافيًا** لصدوره عنه، مـن غير قصد زائد على العلـم»[٣١]، وإلّا طُعن في صرافة الذات الإلهيّـة. ويعـبّر، في **الأسفار**، كما يلي: «ومنها [أقسام الفاعـل] الفاعل بالعناية، وهو الذي منشـأ فاعليّتـه، وعلّة صـدور الفعل عنه، والداعي له علـى الصدور، **مجرّد علمـه بنظام الفعل والجود لا غير** من الأمور الزائدة على نفس العلم»[٣٢].

الآن، تنفتـح المسألة على أفق واسـع بالفعل، وتحتمل نقاشًا حادًّا وكثير التفرّع، ولكنّني سأكتفي بملاحظات عامّة – كي لا تكون هذه أطول الافتتاحيّات التي كُتبت (!) – تتجاوز الأفـق الذي انفسح أمامنا. وسيكون لنا مجال لطرق المسألة في محلّ آخر[٣٣]، خصوصًا على ضوء اعتراضات العلّامة الطباطبائي، وعلى ضوء تفضيل الملّا صدرا القول بكون الله فاعلًا بالعنايـة على كونه فاعـلًا بالرضا، أي كون «علمه بذاته، الذي هـو عين ذاته، سببًا لوجود الأشيـاء»[٣٤]. وهذا ما يعني أنّ الله يتوجّـه – أقولها بشيء من التسامح – في خلقه العالَم إلى وجـه الخـير في العالم، لا إلى ذاتـه، وإن انتفى التعارض بين الأمرَين من حيثيّـة معيّنة، إلّا أن اختلاف زاوية النظر يوجب اختلافًا في المنظور إليه، وله بالغ الأثر فيما خصّ فهمنا للعالم.

ثـمّ إنّ المفردة بحدّ ذاتها تنمّ عن علاقة بالعالم هي أبعد الأشياء عن أن تكون ميكانيكيّةً؛ بـل قوامها الحبّ الأوّل الذي سرى، من ثمّ، في كلّ ثنايـا الوجود. هو الذي أعطى الطبيعة فعاليّتهـا، وحرّك كوامنهـا، وأرسى نظامها، وأسبغ **المعنى** علـى توجّهيّتها، فكيف يتعارض معهـا؟ وهذا مغزى إشارتنا في العدد السابـق[٣٥] إلى عدم تعارض الأنطولوجيا والأخلاق، والدعوة إلى أخـلاق تأسيسيّة تعيننا على **فهم العالم وعَيْشه**. فعناية الله، بالعالم وبأشيائه، تعطيه

بشيء وجهلًا بشيء آخر. ولـمّا كان ذاته تعالى وجودَ كلّ شيء على النحو الأتمّ، فهو علم بكلّ شيء من دون شوبه بالجهل، وكان ذاته علمًا تفصيليًّا بكلّ شيء، على نحو لا يشذّ عن حيطة علمه ذرّة، فحضور ذاته لذاته علم إجماليّ في عين الكشف التفصيليّ»؛ **المظاهر الإلهيّة**، الصفحة ٨٩، الهامش ٣ (تعليقة الآشتياني).

(٣١) المصدر نفسه، الصفحتان ١٠٠ و١٠١؛ التشديد ليس في الأصل.

(٣٢) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ١٢، التشديد ليس في الأصل.

(٣٣) انظر،

M. Youness, "The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part II: Care and Meaning," *Theological Review*, forthcoming.

وهي الجزء الثاني من عملنا على نظريّة التطوّر:

"The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part I: Against Parsimony," *Theological Review* 33 (2): 107-134.

(٣٤) **المظاهر الإلهيّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

(٣٥) «الافتتاحيّة»، **المحجّة ٢٦**، مصدر سابق.

(أي العالم) صبغةً أخلاقيّة لازمة. فالعالم قد بات متقوّمًا بمقولة (العناية) هي أخلاقيّة، اكتماليّة، في صميمها.

وكما أنّ صدور العناية والمعنى عن جذر واحد قد فتح لنا مجالًا للتفكّر في تشكّل العالم سببيًّا بالصورة التي ذكرناها – إذ اللغة، في العالم، مخزون الإشارات إلى مكنوناته – فإنّنا، كذلك، لا نرى سبيلًا إلى المعنى، إلى الفهم والعيش، خارجًا عن المعاناة. إنّها مكابدة الوجد، واحتمال الألم، كي لا تخمد جذوة التسآل، وتنطفىء جمرة الكدح إلى الحقّ. إنّها روح فلسفة البلاء – ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾[٣٦] – التي تصدر عن عالم متقوّم أخلاقيًا، **لا تسلبه الشرورُ المتفشّيةُ المعنى، بل تجعل المعنى ممكنًا بالمعاناة.**

بأيّ الأحوال، تولي المحجّة هذا الارتباط الأخلاقيّ اهتمامها في العددين القادمَين (حول الفلسفة الأخلاقيّة [العدد ٢٨]، ونظريّة القيم [العدد ٢٩])، ولا بأس بإعادة طرح بعض الأسئلة التقليديّة بنَفَس جديد.

مع العدد

ينظر شفيق جرادي في رمزيّة الطبيعة الإنسانيّة التي، لبرزخيّتها، بمعنى استجماعها المعنى الكلّيّ والاشتغال الجزئيّ، تعمر الأرض، وتصوغ التاريخ، بمسؤوليّة الاستخلاف الآدميّ. ويدرس حسن بدران ما يعتبره الطبيعة المعلّقة في الإنسان، التي تمتلك في فطرتها بذور تفعيل حقيقتها، وإقامة وجهها.

أمّا نادر البزري، فيتقدّم، مستفيدًا من مقدّرات اللغة العربيّة، بقراءة فنمنولوجيّة لفعل الآخر في الذات ومديونيّتها لها. ويقرأ فادي عبد النور في منظومة اللاهوتيّ هانز أُرس فون بالتازار، مستفيدًا من إشاراته حول الله والغشتلت والسرّ، ليتقدّم بمعالجة، للطبيعة الإنسانيّة، ما–وراء–مفهوميّة. وفي ورقته، يدعو حسن جابر إلى إعادة النظر في الاجتماع السياسيّ، عند المسلمين، على ضوء المقاصد القرآنيّة التي التفتت إلى تركّب المسار التكامليّ الإنسانيّ على المستويين المادّيّ والمعنويّ.

ويعرض أنطوان فليفل للاهوت رودلف بولتمان الذي يقول بعدم توافر الطبيعة

(٣٦) انظر، سورة البقرة، الآية ١٥٥؛ سورة محمّد، الآية ٣١.

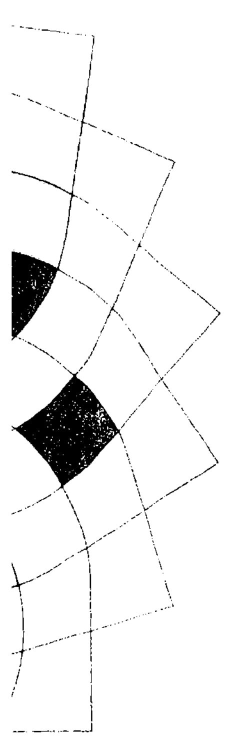
الإنسانيّة على ما يصل بها إلى معرفة الله، سواء من خلال التفكّر في التاريخ أو الطبيعة، إلّا أن يأتيها الوحي من خارج. أمّا أحمد ماجد فيدرس المنظور الهندوسيّ، على تنوّعه، إلى الطبيعة البشريّة التي باتت تعاني الابتعاد عن أصلها. وفي سياق غير متّصل، وإن تشارك الهواجس إيّاها، تقرأ وفاء شعبان محاولة يورغن هابرماس استعادة الطبيعة الإنسانيّة من ربقة العقل الأداتيّ من خلال ما يسمّيه أخلاقيّات المناقشة. وفي ختام الملّف، نقدّم ترجمةً للنقاش الذي دار بين نوام تشومسكي وميشال فوكو حول الطبيعة البشريّة، والذي يتنقّل بسلاسة بين التاريخ واللغة والعلوم والسياسة، بفعل الحضور الموسوعيّ لكلّ منهما.

كما يشتمل العدد على الورقتَين اللتين قدّمهما كلّ من شفيق جرادي وجورج خضر في ندوة مشتركة بين معهد المعارف الحكميّة وبرنامج أنيس المقدسيّ للآداب في الجامعة الأميركيّة حول مفهومَي - أو لعلّهما مفهوم واحد - الصبغة والمعموديّة في الإسلام والمسيحيّة.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس

عــدد خاصّ



«أنا»... الإنسان | شفيق جرادي |
الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة | حسن بدران |
تأمّلات فلسفيّة في الطبيعة الإنسانيّة | نادر البزري |
الطبيعة البشريّة: ما ـ فوق ـ المفهوم | فادي عبد النور |
الطبيعة الإنسانيّة ومقاصد الاجتماع السياسيّ | حسن جابر |
اللاهوت الطبيعيّ ومعرفة الله الوجوديّة | أنطوان فليفل |
الطبيعة الإنسانيّة في الهندوسيّة | أحمد ماجد |
أخلاقيّات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانيّة | وفاء شعبان |
الطبيعة البشريّة: العدالة في مقابل القوّة | نوام تشومسكي وميشال فوكو |

"أنا"... الإنسان

شفيق جرادي[1]

تسبّب قرار جعل خليفة على الأرض بانقسام حادّ في السماء، بين الملائكة التي أرادت الأرض صورةً عن السماء، والشيطان الذي لم يستطع أن يجاري المعنى الكلّيّ المستجمَع في فطرة الإنسان. وبمقتضى خلافته فإنّ الإنسان يصوغ التاريخ ويعمر الأرض التي تمثّل، بمقتضى الإرادة الإلهيّة، مكانًا عامرًا بالتجربة والاختبار والبلاء، ما يستوجب مزيجًا من قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد. والإنسان الذي أوتي علم الأسماء، بكلّيها وجزئيّها، يتحرّك فيها بمسؤوليّة، وبمحفّزيّة طبيعته البرزخيّة التي تبدأ من عالم المادّة والطبع، إلّا أنّها تتجاوز نحو عوالم تمتدّ امتداد مراتب الوجود.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانيّة؛ الرمزيّة؛ المحكم والمتشابه؛ إلهيّات المعرفة؛ الحمد؛ الطباطبائي؛ الألم.

من غير الممكن أن نتناول موضوعات دينيّةً تتحدّث حول الحقائق وطبيعة الأشياء، سواء منها ما يرتبط بالوجود ومصدره، أو مآلاته وتمثّلاته، دون أن نتعرّف، ولو بنحو الإجمال، على اللغة البيانيّة للنصّ الدينيّ.

إنّ القرآن الكريم صرّح: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2]. فمخلوقات الله آيات ترمز وتشير إلى حقائق تحتاج لفهمها إلى «أولي الألباب» الذين هم أصحاب معرفة من نحو خاصّ، تتشابك فيها المدارك الحسّيّة والعقليّة بالانطباعات الوجدانيّة والمشاهدات الحدسيّة والذوقيّة، المتمازجة مع خبرة البصيرة، المشفوعة بالتفحّص

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

والتأمّل.

وعُمدة الأمر هنا هي الطبيعة الرمزيّة للّغة المستخدمة في هذا المجال.

لذا، فقد ذهب بعض أهل المعرفة إلى القول: «إنّ منطق الوحي وكلمات أكابر العلماء وأعاظم الحكماء في الحقيقة رموز إلى كنوز يصل إليها، في كلّ عصر ودورة، واحد بعد واحد ممّن وُفّق»[3]. ثمّ يأخذ هذا الجليل بتبيان من ذهبوا هذا المذهب، من مثل ابن سينا الذي قال في السابع من أولى إلهيّات الشفاء:

> إنّ من الفضلاء من يرمّز أيضًا برموز، ويقول ألفاظًا ظاهرةً مستشنعةً أو خطأً، وله فيها غرض خفيّ، بل أكثر الحكماء، بل الأنبياء، الذين لا يؤتون من جهة غلطًا أو سهوًا، هذه وتيرتهم[4].

ويقول الشيخ حسن زاده آملي:

> وكذا أفاد الشيخ في رسالته المعراجيّة بالفارسيّة ما كان ترجمانه بالعربيّة نحو ما أعبّر عنه أنّ شرط الأنبياء تعبية ما يدركونه من المعقول في المحسوس والنقل لكي تقتفي الأمّة ذلك المحسوس وتحتظي من المعقول أيضًا، فإنّ العاقل يعقل بعقله أنّ ما قاله النبيّ كلّه رمز مملوء بمعقول[5].

ويصف ابن عربيّ هذا البيان إذ يقول:

> ولمّا علمت الأنبياء والرسل والورثة أنّ في العالم وفي أممهم من هو بهذه المثابة عمدوا في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك العامّ والخاصّ فيفهم منه الخاصّ ما فهم العامّة منه وزيادةً ممّا صحّ له اسم أنّه خاصّ فيتميّز به عن العاميّ[6].

فاللغة التي قد تُستخدم في الأدبيّات الدينيّة المتناوِلة لعالم الوجود والتكوين والخلق وطبائع المخلوقات إنّما تذهب نحو الرمزيّة لما تحمله هذه الرمزيّة من قدرة واسعة على الإشارة إلى الحقائق وأنحائها وحيثيّاتها. كما أنّ في الرمزيّة إخفاءً لقداسة المعنى العميق والعزيز عن أهل الأفهام السطحيّة، أو الذين في قلوبهم زيغ. لكن من الضروريّ أن نحدّد، هنا، بعض المقصود باللغة الرمزيّة. إذ قد تذهب المذاهب في هذا المجال إلى القول إنّ الرمزيّة تعني أخذ لفظ، أو صورة خياليّة، فيها إشارة هي بمثابة أسرار تدلّل على معنًى مغاير لما عليه

---

(3) حسن حسن زاده آملي، سرح العيون في شرح العيون، الطبعة ٢ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٤٢١هـ.)، الصفحة ١٤٠.

(4) إلهيّات الشفاء لابن سينا، نقلًا عن: سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٤٠.

(5) الرسالة المعراجيّة لابن سينا، نقلًا عن: سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٤١.

(6) فصوص الحكم لابن العربيّ، نقلًا عن: سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٤٢.

اللفظ أو الصورة. وبهذا المعنى، فإنّ بالإمكان توسعة أيّ نص وتحويله إلى مجرّد إشارة بحيث تصبح النصوص علامات تشير، ولا تحمل بذاتها من قيمة معنًى إلّا بمقدار ما تشير إلى المعنى المغاير لما عليه ظاهر اللفظ.

وفي هذه القراءة تبليس من جهات ثلاث. أوّلًا، من جهة التعميم. إذ بعض النصّ الدينيّ «مُحكَم»، لا تصدق عليه صفة رمزيّة القول، وبالتالي، اعتبار أنّ كلّ الأدبيّات الدينيّة هي رمزيّة بالمعنى الآنف الذكر هو تحطيم لمداميك المرتكزات التي أقامها الدين في معطياته ومعلوماته، بل وفي تشريعاته وتقنيناته، فضلًا عن ما له علاقة بمقرّراته العقائديّة. وبدون هذا الإحكام في مباشرة المعنى والدلالة، لا يستقيم لنا نظام فهم ومعرفة دينيّة.

ثانيًا، صحيح أنّ الرمزيّة تفتح على المعنى الذي لا تحاصره الصيغ المحدّدة، كما لا يحاصره الزمان والمكان، إلّا أنّ المعنى حينما يتحوّل إلى أمر مفتوح فهو يوغل بالفراغ الذي نستجلب نحن فيه الإسقاطات، وننزلها على المعنى والحقيقة، بل يمكن القول إنّنا حينها نوغل في معانٍ نسبيّة لا حقيقة لها، ليصبح الأمر الدينيّ مجرّد افتراض بشريّ يعبّر فيه الناس عن حاجاتهم الإنسانيّة العميقة بشكل افتراضيّ وتعويضيّ.

ثالثًا، قد يودي بنا هذا النحو من التطواف التبليسيّ إلى جعل الحقائق مجرّد أشياء، أو قيم، تحاكي الأشياء. وتشييء الحقيقة، أو الوجودات العينيّة المجرّدة، يصبح حاجةً من أجل الاستحواذ والتحكّم. وهذا ما يدفع السياق الدينيّ، في عرض الوجود وطبائع الخلق، إلى أن يكون بمثابة سلطة بيد الأحبار، والعلماء، والرهبان، أو، إن شئت فقل، بيد سلطة التأويل الدينيّ.

ولا يخرجنا من هذه الإشكاليّات إلّا أن نقول إنّ النصّ فيه ما يقبل الترميز، ممّا يُسمّى أحيانًا بـ«المُتشابه»، وفيه ما لا يقبل إلّا الوضوح المبين في النصّ الصريح، وهو «المُحكم».

وحتّى لا ينفلت المعنى في المُتشابه، فإنّا نحيله إلى مقاربة المُحكم، ونصبغه بصبغة الإمكان البرهانيّ. وهذا ما سعى الحكيم صدر الدين الشيرازي إلى تبيانه بقوله:

> إيّاك وأن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم، من أكابر العرفاء، واصطلاحاتهم، وكلماتهم المرموزة، خالية عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينيّة، أو التخيّلات الشعريّة، حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيّة، والمقدّمات الحقّة الحكميّة، ناش [ناشئ] عن قصور الناظرين، وقلّة شعورهم بها، وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب، إذ السبب برهان على ذي السبب، وقد تقرّر عندهم إنّ العلم

اليقينيّ بذوات الأسباب لا يحصل إلّا من جهة العلم بأسبابها، فإذا كان هذا هكذا فكيف يُسوَّغ كون مقتضى البرهان مخالفًا لموجب المشاهدة(٧).

وقبل إجمال المعنى المقصود من هذا النصّ، ينبغي توضيح جملة أمور ترتبط به ارتباطًا وثيقًا. من ذلك، أوّلًا، إنّ الرمزيّة في كلام أهل الحكمة ليست اعتمادًا على الشعر في القول، أو الخيال المنتج للمعنى الافتراضيّ. بل هي نحو من محاكاة الأمر، له عينيّة بذاته، وله عند الحكيم مشاهدات خاصّة، ممّا يجعل التعبير عنه ينتمي إلى العالم العينيّ الذي تحكيه المشاهدة.

ثمّ ثانيًا، فإنّ المشاهدات، أو رفع الحجب عن المعنى العينيّ الحقيقيّ، ينطوي على الأطوار التي يمتدّ إليها الوجود الإنسانيّ. فالمشاهدات والمكاشفات على أنواع:

الأوّل: المكاشفات المادّيّة والطبيعيّة، وهي الاطّلاع على المخفيّات، وتحصل للإنسان في عالم الطبع.

الثاني: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم الطبع، والورود في عالم المثال، وتُدعى بالمشاهدات القلبيّة، لأنّها تجسّم بعض المعاني في صور مثاليّة، ومثلها في عالم اليقظة مثل الرؤيا والأحلام.

الثالث: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد العبور من عالم المثال، والورود في عالم الروح والعقل، وتُدعى بالمشاهدات الروحيّة، لأنّها تحصل بقدرة الروح وسيطرتها في العالم، مثل الإحاطة بالخواطر والأفكار، وطيّ الأرض، والاطّلاع على المستقبل، والتصرّف في النفوس بالمرض أو الصحّة، والتصرّف في أفكار العامّة.

والرابع: المكاشفات التي تحصل للسالك في عالم الخلوص واللاهوت، بعد العبور من الروح والجبروت، وتُدعى بالمكاشفات السرّيّة، لأنّها كشف أسرار عالم الوجود، والاطّلاع على المعاني الكلّيّة، وكشف الصفات والأسماء.

والخامس: المكاشفات التي تحصل للسالك بعد الكمال، والعبور من مراتب الخلوص، والوصول إلى مقام التوحيد المطلق والبقاء بالله، وتُدعى بالمكاشفات الذاتيّة، لأنّها إدراك حقيقة الوجود وآثاره، وترتيب نزول الحكم إلى عالم الإمكان(٨).

وهذا يعني أنّ الطبيعة الإنسانيّة تبدأ من عالم المادّة والطبع، إلا أنّها تتخطّى ذلك نحو

(٧) صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، شرح وتعليق محمّد حسين الطباطبائي، الطبعة ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٩٠)، الجزء ٢، الصفحة ٣١٥.

(٨) السيّد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي النجفي (بحر العلوم)، رسالة السير والسلوك، تقديم وشرح محمّد الحسين الحسيني الطهراني، تعريب عبد الرحيم مبارك، الطبعة ١ (بيروت: دار المحجّة البيضاء، ١٤٢٢هـ.)، الصفحتان ٢٠٩ و٢١٠.

عــوالم تنتسب الطبيعــة الإنسانيّة إليهــا، إذ المعرفــة الكشفيّة، حتّى تحصــل لأيّ من الأمور والعــوالم، لا بدّ فيهــا من التشابه بين العارف والمعروف بالمعرفة. لــذا، فحينما يُعبّر العارف عن معنًى عالٍ بلغة ما، فإمّا أنّه يعبّر عنه بما ينتسب إلى تلك العوالم العالية، أو بلغة الأدنى التي تشير إلى حقيقة عينيّة فوقها. وهذا يعني تواصل الذات العارفة مع المعرفة ومراتبها.

ثالثًــا، إنّ الرمزيّة في الأدبيّات الدينيّة والحكميّة، بما أنّها تستند إلى الواقع، فإنّها تتناسب مــع المعقوليّة والموضوعيّة التــي تقوم على قواعد ومبادئ من مثــل الهويّة، وعدم التناقض، وإقامــة البراهــين، وغير ذلك. فإنّ ما تحكيــه هذه النصوص أمور يمكــن البرهنة عليها، وإن كانت يقينيّتها أعلى من البرهان، بل إنّ البرهان سبيل كاشف عن تلك اليقينيّة.

فالرمزيّة والبرهان نحوان من التعبير البيانيّ والعقليّ الموصل إلى نفس النتيجة من الدلالة على الواقع والحقيقة.

وقفات مع بعض النصوص الإسلاميّة

بناءً على ما تقدّم، فإنّ هذه النصوص التي سنستعرضها تحمل قابليّة إقامة البرهان عليها، إلّا أنّنا لسنا بصدد البرهنة على مداليل النصوص، بل ما سنحاول الكشف عنه هو مقاصد تلك النصوص ومعانيها، وارتباطها المفتوح والثريّ على حقيقة الإنسان، وخصائصه، وطبيعته، وطبعه؛ من ذلك:

١. قولــه سبحانــه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾(٩)؛ وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾(١٠)؛ وقوله: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾(١١).

فالحديث، هنا، يــدور حول: (أ) الجعل والخلافة الإلهيّة؛ و(ب) التعليم الإلهيّ الأسماء لآدم؛ و(ج) الطــين، والتسويــة، ونفــخ الروح؛ و(د) السجــود لآدم بأمر مــن الله؛ و(هـ) صنوف تكليم الله للناس.

(٩) سورة البقرة، الآيتان ٣٠ و ٣١.
(١٠) سورة الشورى، الآية ٥١.
(١١) سورة ص، الآيتان ٧١ و ٧٢.

٢. ورد في **نهج البلاغة** قول الأمير عليه السلام:

> لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إمّا ظاهرًا مشهورًا، أو خائفًا مغمورًا، لئلّا تبطل حجج الله وبيّناته. وكم ذا، وأين وأولئك؟ أولئك والله الأقلّون عددًا، والأعظمون قدرًا، يحفظ الله بهم حججه وبيّناته، حتّى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقة بالمحلّ الأعلى[١٢].

وفي مورد آخر يقول:

> وما برح لله، عزّت آلاؤه، في البرهة بعد البرهة، وفي أزمان الفترات، عباد ناجاهم في فكرهم، وكلّمهم في ذات عقولهم، فاستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة[١٣].

المستفاد، إذًا، هو الحديث حول: (أ) القائم بحجّة الله؛ و(ب) المُستخلف الظاهر، والآخر الباطن المغمور؛ و(ج) روح اليقين؛ و(د) الإنسان مورد تكليم الله ومناجاته؛ و(هـ) أهل الدنيا أصحاب أرواح معلّقة بالمحلّ الأعلى.

٣. أحاديث في خلق الإنسان: جاء في **إحياء علوم الدين** عن رسول الله، صلّى الله عليه وآله وسلّم: «إنّ الله خمّر طينة آدم بيده أربعين صباحًا»[١٤]. ورُوي في **مرصاد العباد**، وفي **رسالة العشق**: «خمّرتُ طينة آدم بيديَّ أربعين صباحًا»[١٥]. وجاء في **عوالم المعارف**:

> فمن التراب كوّنه، وأربعين صباحًا خمّر طينته، ليبعد بالتخمير أربعين صباحًا بأربعين حجابًا من الحضرة الإلهيّة، كلّ حجاب هو معنًى مودع فيه، يصلح به لعمارة الدنيا، ويتعوّق به عن الحضرة الإلهيّة ومواطن القرب[١٦].

وجاء في **أماليّ الطوسي**: «يا عليّ خلق الله الناس من أشجار شتّى، وخلقني وأنت من شجرة واحدة، أنا أصلها وأنت فرعها، فطوبى لعبد تمسّك بأصلها، وأكل من فرعها»[١٧].

---

(١٢) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان، الطبعة ٤ (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧هـ.)، الصفحة ٦٣٥.

(١٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٢.

(١٤) نقلًا عن رسالة السير والسلوك، مصدر سابق، هامش الصفحة ٢٤.

(١٥) المصدر نفسه، هامش الصفحتَين ٢٤ و٢٥.

(١٦) المصدر نفسه، مصدر سابق، هامش الصفحتَين ٢٤ و ٢٥.

(١٧) المصدر نفسه، هامش الصفحة ٥٣

وورد عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إنّ أوّل مـن قاس إبليس، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين. ولو علم إبليس ما جعل الله في آدم لم يفتخر عليه. ثمّ قال: إنّ الله عزّ وجلّ خلق الملائكة من النور، وخلق الجانّ من النار، وخلق الجنّ - صنفًا من الجانّ - من الريح، وخلق صنفًا من الجنّ من الماء، وخلق آدم من صفحة الطين، ثمّ أجرى في آدم النور والنار والريح والماء، فبالنور أبصر وعقل وفهم[١٨].

إنّ من استفادات هذه الروايات، بغضّ النظر عن وثاقتها، أنّها تتحدّث حول: (أ) جامعيّة خلق الإنسان من كلّ ما خلق الله وكوّن، من الطين، إلى الماء، والريح، والنار، والنور، وغير ذلـك، كأنّـه خلاصة كمال خلق الله؛ و(ب) إنّ الله أودع فيه طبع رفع حُجُب المعرفة ليصل إلى مـدارك العظمة؛ و(ج) إنّ في الإنسان تجلّي القـدرة الإلهيّة، «خمّرتُ طينة آدم بيديّ»، إذ اليدان تشيران إلى تمام القدرة؛ و(د) إنّ الله آنس بين آدم وبين الأرض وعمارة الأرض.

مـن هنا يعلّق السيّد نعمة الله الجزائري على بعض هذه الروايات، فيقول «[إنّ] المجعول خليفةً ذو ثلاث قوًى عليها مدار أمره[:] شهويّة وغضبيّة، تؤدّيان إلى الفساد وسفك الدماء، وعقليّـة تدعـوه إلى المعرفة والطاعـة»[١٩]. ويذهب الجزائري إلى أنّ مثـل هذا التركيب هو الداعي لتكامل الإنسان، وقدرته على ترتيب أمور الحياة، وبثّ الروح والإعمار فيها. ومن مثل هـذه الأمور أخذ البحث حول مندرجات تسمية آدم، إذ قيل إنّه مأخوذ من «الأدمة»، بمعنى السمرة؛ وقيل من «الأدم»، بمعنى الإلفة والتكيّف مع المحيط[٢٠]، وغير ذلك ممّا يترتّب على أنّه من أديم الأرض.

ومـن هذه الروحيّة، جاء عن رسـول الله قوله إنّ خلق آدم كان من الطين كلّه[٢١]، وكأنّه في أصل خلقه نابع من جهات الأرض وحدودها الأربع، بل من الأرض على اتّساعها.

فهـو ينتمـي إلى هذه الأرض مـن حيث هي طين، بـل إلى صلصالها الأكـثر تمازجًا مع خصوصيّاتها. لكنّ هذا الانتماء، الذي يسمح له بالانتساب إليها، والتكيّف معها، لا يعني أنّـه يقتصـر في حضوره على الأرض فقط، بل إنّ فيه «نفخ الروح» - ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ

(١٨) محمّـد بن النعمان (الشيخ المفيد)، الاختصاص، تصحيح وتعليق علـيّ أكبر الغفاري، ترتيب الفهارس السيّد محمود الزرندي المحرمي (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤١٤هـ.)، الصفحة ١٠٩.

(١٩) نعمة الله الجزائري، النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ٢٠٠٢)، الصفحة ٣٤.

(٢٠) انظر، المصدر نفسه.

(٢١) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٥.

مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[٢٢] - والروح هي الميزة الإلهيّة التي اختصّ الله ابن آدم بها حتّى صار إنسانًا. بحيث يمكن القول إنّه، وبموجب هذه الروح الإلهيّة النافخة في الطين، تحوّل البشريّ إلى إنسان سويّ.

لكن قبل أن نتوقّف عند الروح، من المفيد أن نلتفت إلى قوله سبحانه ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. فالسجود إنّما يكون للمقدّس، أو لما تجلّى عليه المقدّس، والمقدّس بالأصالة هو الله، وكلّ تجلٍّ من تجلّياته يأخذ قداسته بالتّبع منه سبحانه. الأمر الذي يعني أنّ هناك مستوًى ما من الانتساب إلى الداني الذي هو الأرض بصلصالها، وطينها، وحمئها المسنون، يعبّر عن حقيقة الإنسان في تدانيه، وهناك ما يتمثّل بالنور، بل وبروح سرّ النور، وكلّ نور في سموّه، وتعاليه، وتجرّده. وما بين الأمرَين تأتي النفس، أو الذات، التي مثّلت التجلّي المسجود له. وهو ما يُعبَّر عنه بالطبيعة البرزخيّة بين المخلوق المتدرّج، الذي مآله أسفل سافلين، ثمّ الاندثار وانتهاء الذكر، وبين الفائض الدفعيّ الوجود، النابع من «كُنْ فَيَكُونُ»[٢٣]، الذي هو الروح المكتوب لها الديمومة، والثبات، والخلود. فلو نحا المرء نحو الثاني لكان من الأرباب الخالدين، ولو تدانى نحو الأوّل لكان من الهالكين.

من هنا، كان طبع حقيقته المركّبة من أمرَين قائم على أنهّ هو هو، وهو ليس بهو. ومن هنا، كنّا دومًا نشير إلى أنفسنا بـ«أنا»، وأحيانًا نميّز بين «أنا» و«النفس»، أو الروح، أو البدن، أو غيرهما، إذ ميزة الطبع البرزخيّ لهذا الإنسان أنّه يوجد فيه القدرة على التواصل مع الآن والهنا، ثمّ التجاوز عنهما بما لا يكاد يتناهى.

ألا ترى كيف أنّ الواحد منّا يشير إلى بدنه وكأنّه هو، بل إذا مات البدن نَسِمُ الإنسانَ عينه بالموت، ومن جهة ثانية نميّز أحيانًا بين «جسدي» و«أنا»، فنقول «جسدي أنا»، أو «نفسي أنا»، أو «عقلي وروحي أنا»، حتّى ليخال الواحد منّا أنّ «الأنا» هذه تحمل من التجاوز والتعالي ما يتعدّى كلّ حدود.

والعجيب في هذه الـ«أنا» أنّها، رغم حضورها الدائم والثابت، فهي لا تتوقّف عند أيّ شيء فينا أو منّا، برغم أنّها لا تُدرك خارج ما هو فينا ومنّا. بل وأكاد أقول إنّها لا تُدرِك الجليل من الحقائق خارج ما فينا من بدن، وتوسّطات، وعقل، وروح، وهذا ما أعنيه

(٢٢) سورة ص، الآية ٧٢.

(٢٣) سورة البقرة، الآية ١١٧.

بالبرزخيّـة الخاصّـة بحقيقة الذات أو الأنا التي، رغم ثبـات سرّها وروحها، فهي لا تتوقّف عنـد حال بسبب تمدّدها الطبيعيّ مع عالم الوجـود الدنيويّ المتغيّر والسيّال، والذي ينطوي على اندثار أو عَوْد نحو مصدر السرمديّة.

بالعـودة إلى ما كنّا عليه من النصوص الدينيّة ورمزيّتها الطاوية لدلالات ثرّة، فالإنسان، حسب تلـك النصوص، هو محطّ الجعل الإلهيّ المؤهّل للاستخـلاف، والذي شملته العناية الإلهيّـة بالهداية، واعتنت فيه أيّما عناية، بحيث جعلت فيه كلّ الإمكانات التي تؤهّله للدور الذي أراداته له.

فمـن جهـة كان الإنسان، حسب بعض المرويّات، على صـورة الله، ومن جهة أخرى، تُركـت له حرّيّـة مفتوحة ليكون بمستـوى القيم وأخلاقيّات الاستخـلاف الإلهيّ المحسن والعـادل، كمـا أنّه قد يكون، لو أراد أن يكون، أكثر إبليسيّةً مـن إبليس، وأكثر وحشيّةً من سباع الأرض، وأكثر قساوةً من الحجارة – ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[٢٤]. من هنا، فإنّ النقطة المركزيّة التي يجب أن نضيء عليها هي أنّ الإسلام لم يُعنَ ببحث جوهر الإنسان التكوينيّ بمقـدار ما استعرض طبيعته المفضية إلى حقائقه الروحيّـة، والنفسيّة، والأخلاقيّة، وبالتـالي، القيميّة التي تعكس واقعه في سلّم المراتب الوجوديّـة، وتصدّيه للمهام والوظيفة الإلهيّة التي أوكلت إليه.

لـذا، فإنّ علينا، حين التعامل مع تلك النصوص، أن نعي، وبعمق، الوظيفة العمليّة لها. ذلـك أنّه، وإن كان من الصحيـح أنّ النصوص قدّمت إشارات إلى قراءات عرفانيّة وفلسفيّة تتمحـور في البحث حول جوهر الإنسان وحقيقته، وهذا مـا يجعل من أيّ قراءة للإنسان تنحـو هذا النحو، قراءةً فلسفيّةً دينيّةً أو عرفانيّـةً دينيّةً، ولكن، حينما نتحدّث عن دلالات الروايات القيميّة القائمة على مشروع الهداية والاستخلاف الإلهيّ، فإنّنا مع القراءة الدينيّة الخاصّـة لهذا الكائـن، وبحسب هذا النحو من القراءة، يمكننا أن نميّز بين دين وآخر، وليس مـن نافل القول هنا أن نؤكّد على الطبيعة العقليّـة البرهانيّة للقسم الأوّل من منحى القراءة، التي يمكن لها أن تستشهد بهذه الآية أو تلك الرواية، بينما يكون المنحى الثاني مشبعًا بالطابع النقليّ الذي شرطه أن لا يخالف البرهان العقليّ وإن لم يصدر عنه ومنه.

ومـن المنحـى الأوّل تولّدت مدارس كلاميّـة، وفلسفيّة، وعرفانيّـة، أو صوفيّة إسلاميّة

(٢٤) سورة الإنسان، الآية ٣.

متعـدّدة، غلبت عليها سمة المدرسيّة والمذهبيّة المقنّنـة، بينما بقي المنحى الثاني مفتوحًا على التخلّـق، والروح التوّاقة إلى المعرفـة، والسموّ، والتكامل. وإنّنا نعتقد أنّ هذا المنحى الثاني، والذي يطيب لنا تسميته بـ«إلهيّات المعرفة»، يشقّ طريقه نحو اجتهاديّة تراعي كلّ اتّجاهات قراءة الإنسان ومعرفته، بل ومعارفه من بيئة النصّ الدينيّ من حيث هو مصدر مؤكّد أو معلوم الصـدور عن المعصوم، أو من حيـث هو يعبّر عن النصّ المعصـوم؛ وأقصد بذلك الروايات والأخبار التي تشير إلى طبيعة الإنسان ومكوّناته. ولو أردنا أن نلملم بعض الاستفادات التي سقناهـا من نصوص أوردناها بالإضافـة إلى مصادر أخرى، لذهبنا إلى القول إنّ بداية الأمر مـع الإنسان انطلقت من إرادة إلهيّـة خاصّة بجعل خليفة في الأرض - ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَـةً﴾ - وقد أبلغ الإله الملائكة عن هـذه الإرادة التي ستتحقّق في الآتي من الزمن، والتي منهـا سيُصنع التاريـخ الإنسانيّ على الأرض، تاريخ مبنيّ علـى إرادة إلهيّة هي فوق الزمن، إلّا أنّهـا تخلقه وتترك أمر صناعته، كتاريخ، للمُستخلف الذي هو الإنسان؛ النوع الآدميّ. ولـمّا كان لكلّ تاريخ صفته وطابعه، فقد تساءل الملائكة، الذين يستشعر القارئ لكلام الله معهم في **القرآن الكريم** أنّه سيكون لهم الدور الحسّاس في صناعة التاريخ؛ ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْـفِكُ الدِّمَـاءَ﴾[٢٥]. والمُلفت، هنا، أنّ العين الملائكيّة توجّهـت إلى النصف الفارغ من الكوب، ولم تلتفت إلى ما يتوقّعه الواحد منّا منها، وهو الاستغراق في لحاظ الإيجابيّات. ثمّ أشارت الملائكة إلى اقتراح سمة أخرى من تاريخ الأرض مبنيّة على ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾، كأنّمـا أرادوا أن تكون الأرض انعكاسًا تامًّا لما عليه حكم السماء؛ التسبيح، والتنزيه، والتقديس لله الواحد القهّار.

وهنا يأتي التأكيد الإلهيّ على أنّ صناعة التاريخ الإنسانيّ ستكون على غير ما عليه حكم السمـاء، وأنّ الذي يولّد سمة هذا التاريخ هو الله نفسه، فهـو يريده مكانًا عامرًا بالتجربة، والاختبار، والابتلاء. لذا، علّم آدم الأسماء كلّها، وقال للملائكة إنّي أعلم ما لا تعلمون من غيـب وسرّ لقرار صناعة الزمـن الدنيويّ والتاريخ الأرضيّ. إذ، في مثـل هذا القرار، لا بدّ مـن مزيج بين قداسة التنزيه وشيطنة الإفساد، النـاتج عن انتفاخ الذات الجاهلة بكُلّيّ المعرفة والعلـم، المصوّب لحدود حقائـق الوجود، والخلق، والأشياء، من وجـود الله ومشيئته، إلى مقادير مســار الخلائق وطبائعهم الناريّة، والنورانيّة، والطينيّـة، والروحيّة، المُستجمَعة عند الخليفة، والتي تاه عنها إبليس بخيلائه المستغرق في ذاتيّته، وفي التفاصيل التي بها تكمن كلّ

(٢٥) سورة البقرة، الآية ٣٠.

شيطنة، وكلّ عُتُوٍّ يُبعد عن الحقّ، والذكر، والله مالك المُلك ذي الجلال والإكرام.

نعم، لقد علّم اللهُ الإنسانَ الأسماء كلّها، بكلّيّتها وجزئيّتها، فلا الملائكة استطاعوا صبرًا على الجزئيّ، الذي اتّهموه بكلّيّ الفساد والإفساد، ولا الشيطان، الواقع بشطط التفصيل، كان قادرًا على مجاراة المعنى الكلّيّ المُستجمَع في فطرة الإنسان.

عليه، فإنّ قرار خلافة الأرض أحدث انقسامًا حادًّا في السماء، بين خير يحتاج إلى أن يستكمل نفسه بالسريان نحو التفاصيل، وشرّ مبنيّ على الشطط، لا تكبحه إلّا ضابطة الحدود القائمة بين العقل المُعرِّف للمعنى، والحقيقة المنتزعة من حاقّ ما هو قائم، والمحيل إلى ما هو فوق العقل، وما بعده من طور يُدلف نحو التسليم المطلق، وهو تسليم لا يمكن أن يصل إليه آدم إلّا بالعزم، وإن لم يجد له عزمًا فبالتوبة الجابرة لكسر الرغبة والذاتيّة المستقلّة عن الخير.

أمّا البرزخ الجامع بين الأمرَين، فهو الممثّل لمشيئة الله، وخليفته في أرضه، والمسجود له؛ آدم الإنسان الكامل والتامّ. الذي قد نقول إنّه من طين. وهذا صحيح. وقد نقول إنّه العقل. وهذا صحيح أيضًا. وقد نقول إنّه الروح، أو غير ذلك. لكنّ حقيقة آدم إنّما تكمن في كونه النافذ بأمر الله في الأرض. وبمقدار ما يمثّل أمر الله سبحانه فإنّه ينسجم مع حقيقته. لذا ورد عن النبيّ، صلّى الله عليه وآله وسلّم، والأمير عليه السلام، وأهل العصمة والحكمة: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». إذ معرفة آدم في ذاته إنّما تتحقّق بمعرفة الغاية من إيجاده وجعله، وهي المشيئة الإلهيّة والاستخلاف الإلهيّ له في الأرض، وهنا تكمن روعة ما ورد في بعض أدعية **الصحيفة السجّاديّة** للإمام زين العابدين عليه السلام:

> والحمد لله الذي لو حبس عن عباده معرفة حمده على ما أبلاهم من مننه المتتابعة، وأسبغ عليهم من نعمه المتظاهرة، لتصرّفوا في مننه فلم يحمدوه، وتوسّعوا في رزقه فلم يشكروه، ولو كانوا كذلك، لخرجوا من حدود الإنسانيّة إلى حدّ البهيميّة، فكانوا كما وصف في محكم كتابه، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾.
>
> والحمد لله على ما عرّفنا من نفسه، وألهمنا من شكره، وفتح لنا من أبواب العلم بربوبيته، ودلّنا عليه من الإخلاص له في توحيده، وجنّبنا من الإلحاد والشكّ في أمره، حمدًا نُعمَّر به في من حمده من خلقه، ونسبق به من سبق إلى رضاه وعفوه(٢٦).

(٢٦) الإمام عليّ بن الحسين (السجّاد)، **الصحيفة السجّاديّة: الدراسة السنديّة - البيبليوغرافيا - النصّ**، إعداد سمير خير الدين ومحمّد حسين حكيم وأحمد ماجد، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠٠٦)، الصفحة ٢٤٨.

إنّ الحمـد والشكر، بما ينطويان علـى معرفة المُنعم والإنعام، وحاجـة الإنسان الطالب والمحتـاج لتلك النعمة هـي التي تشـكّل المعيار والمدخل لصـدق الإنسانيّة علـى البشريّ الآدمـيّ. وكأنّما بإمكاننا القـول، حسب هذا النص، إنّ قوام الطبيعـة الإنسانيّة هو الحمد، وهـو المُخرج للإنسان من حدود البهيميّة. ومن مستلزمات هذا الحمد كون الإنسان عارفًا بـالله مـن الله، إذ الحمد والشكر المعرّف بالله إن هو إلّا إلهامٌ من الله سبحانه نفسه، فلا يمكن أبدًا فصل الطبيعة الإنسانيّة، ومعناها العميق، عن الله ومعرفته سبحانه.

وهكـذا يكـون الربـط بـين دلالات النصّ، هنـا، وما سبـق أن أوردناه مـن دلالة لآية الاستخلاف، التي بيّنت كيف أن منطلق التاريخ الإنسانيّ يقوم على الإرادة الإلهيّة، وكيف أنّ هذا التاريخ مبنيّ على غاية هي فعل الاختيار وركيزة العلم والمعرفة بالأسماء، التي تقتضي انشغـال الروح، والنفس، والكيان، برابط الحمد مع الله. والإنسان في هذا المسار واحد – ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٢٧]. أي لا تمييز في الطبيعة، كما لا تمييز في المصير الماوراء دنيويّ. أمّا التمايز، فهو، هنا، في هذه الحياة الدنيا – ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾[٢٨].

ومـن هنا، ينعكس التمايـز على مصير الناس الأخـرويّ، وهذا التمايز يتقـوّم بأمرَين، الأمـر الأوّل: اكتشاف مقدّرات الأرض وإمكاناتها المسخّرة للإنسان؛ والأمر الثاني: جعل المقدّرات والإمكانات الأرضيّة مورد نظر وعِبرة تدلف نحو علوم ربوبيّة تربط سياق الدنيا بمـا بعدها، كما أنّ النفس رباط البـدن بالروح، والشهادة بالغيـب، ليلحظ الإنسان، وهو يصوغ التاريخ، عمق التواصل الفاعل بين القدرة الإلهيّة وإمكانات الدنيا والحياة، فينسلك فيها بإخلاص الموحّد الذي يبني هذه الحياة، ويعمر هذه الأرض، بروح وانسياب توحيديّ مخلص يتيح أن تشرق الأرض، كلّ الأرض، بنور الهداية والوحي، الذي كفّل الله به ملائكته المستغفريـن المسدّدين الهادين الناصرين لجهود الآدميّة في هذه الدنيا الدنيّة، التي كرّمها الله بـآدم، وكرّم آدم بـأن جعله مُستخلفًا فيها، وبقي سبحانه على تواصلٍ خاصّ معه من خلال ربط الآخرة بدنيا آدم، وأرضه بالملائكة والغيب – ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾[٢٩].

ولإتمـام هذه الغاية والنعمة، كان لا بدّ من أمور ثلاث. الأوّل: أن يعرّف اللهُ الناسَ سُبُل

(٢٧) سورة لقمان، الآية ٢٨.

(٢٨) سورة الأنعام، الآية ١٦٥.

(٢٩) سورة الشورى، الآية ٥١.

الخير والشرّ، التي اختلطت في طبيعة الإنسان، فكانت عيّنات وجوديّة قائمة بمثالات خاصّة من الخير الملائكيّ والشرّ الشيطانيّ، وأن يعرّفهم قصّة إبليس وأنّه عدوّ - فاتّخذوه عدوًّا - وأنّه سيقعد للناس كلّ صراط مستقيم، وأنّه يحاكي فيهم الغضب، والشهوة، والربوبيّة، وكلّ تفاصيل الرغبة والهوى. وأنّ كيده لا يضعف إلّا أمام أهل العبادة والحمد. كما يعرِّفهم معنى الملائكة، من وحي، وحفظة، وسائق، وشهيد، وأنّ للخير نورًا إذا انبلج في القلب صار القلب عرش الرحمن.

الثاني: أن يُلقي الإلفة بين الروح المفتوحة على المطلق وحدود الأرض الضعيفة والمأسورة. من هنا، كان خلق البدايات لبشريّة الإنسان من طين لازب ينتمي إلى هذه الأرض، وقد خمّر الله هذا الطين بكلتا يديه اللّتين تتجلّى فيهما الأسماء بجلالها وجمالها، ثمّ أسرى في الطين، وهو ألفة الإنسان مع حياة الأرض، الماءَ الذي منه كان كلّ شيء حيّ، حتّى لكأنّما الماء نفس واحدة تتشكّل بأوعية الطين عند كلّ فرد بحسبه، دون إخلال بطابعها الساري، ووحدتها المحيية، التي لا لون لها ولا طعم ولا رائحة إلّا من حيث ما تتماهى معه، ليحفظ بعد ذلك هذا السويّ بنفخ النور والروح - ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[30].

الثالث: حَفَظَة المسار، وأهل تنزّل الوحي من الناس، وهم شهداء الله على البرايا، الذين بهم يجتمع الناس في صنع روح الزمن والتاريخ، وبهم تثبت القلوب والأنفس على الهداية، وبهم يربط الله الإنسان بالله، والوحي، والغيب، بل يربط الشهادة بعالم الشهادة - ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[31]. فهؤلاء هم الذين ناجاهم الله في عقولهم، وهم الذين كلّمهم في ذات عقولهم، وهم الذين هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنِسوا بما استوحش منه الجاهلون، فكانوا بذلك حجج الله على البرايا، وذلك بما صحبوا الدنيا بأرواح معلّقة بالملإ الأعلى.

إلّا أنّ ذلك لا يكون عبر علاقة برّانيّة مع الإنسان، بل إنّها علاقة مبنيّة مع الذات والطبيعة من حيث هي طبع وخصائص وقابليّات، ومن حيث هي حقيقة مفطور عليها هذا الإنسان، وهو المسمّى، في مورد الحديث حول طبيعة وفطرة الإنسان، بـ«الميثاق».

ومن دون الميثاق لا يمكن لنا فهم الطبيعة الغائيّة والوظيفيّة للإنسان، حسب ما قدّمتها النصوص الإسلاميّة. ففي المرويّ «عن محمّد بن سنان، عن علاء بن الفضيل، عن أبي عبد

(٣٠) سورة النور، الآية ٣٥.
(٣١) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

الله [الإمام الصادق عليه السلام] قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: التوحيد»[٣٢]. وفي مورد آخر قال: «هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وفيهم المؤمن والكافر»[٣٣]. وعن الباقر عليه السلام، لمّا سأله زرارة عن قول الله ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم. قلت [الكلام لزرارة]: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثمّ قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربّهم ولا من رازقهم»[٣٤]. وورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «ثبتت المعرفة في قلوبهم، ونسوا الموقف، وسيذكرونه يومًا، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه»[٣٥].

فالميثاق هو ذاك العهد التكوينيّ الوثيق الذي جعله الله حجّةً في أصل ذات الإنسان، وكانت طبيعة الإنسان قائمة عليه من حيث توحيد الله، أو معرفة شؤون الربوبيّة، التي تعني بصيرة العقل في إدراك كُنه الأشياء من حيث مصدرها، وطبيعتها، ومصيرها، أو معرفة موارد الرزق، التي تعني المعرفة بسُبُل الحياة والعيش في هذه الحياة، المعنويّة منها أو المادّيّة.

إذًا، فالميثاق، الذي فيه كان الرابط مع الله، كان فيه الرابط مع حججه من أهل العصمة الذين يتداركون الإنسان إذا ما نسي الموقف، ويلفتونه إلى الموقف بين يدَي الله يوم الآخرة.

فطبيعة الإنسان قائمة على مكوّنات ذاتيّة هي ذاته التي قد نعبّر عنها بأسماء متعدّدة من مثل الروح، أو النفس، أو العقل، ومن لازم لهذه الذات لا ينفكّ عنها هو البدن، بحيث لا يمكن تصوّر نفس بلا بدن، حسب ما قرّرته مباحث الحكمة. بل ولا يمكن الحديث عن نفس روحانيّة ناطقة بلا بدايات جسمانيّة طبيعيّة، حسب قواعد الحكمة المتعالية. كما أنّ الإنسان عبارة عن ميول، وزينة نفسيّة، وفطرة، تتحكّم في نفسه مجموع قوًى لو أخذنا كلّ واحد منها بشكل مفصول عن المجموع، لوصلنا إلى موجود غير سويّ، وبالتالي، غير قادر على تحمّل الاستخلاف الإلهيّ. من هنا، كان لا بدّ من تصالح وتوازن أخلاقيّ لقوى النفس يُسمّى الاعتدال والتوازن، وهو الذي ينضبط بالعقل الفطريّ، أي الدين من داخل، كما أنّه ينضبط بالتزام الميثاق مع أهل الشهادة للميثاق من حجج الله (الأنبياء والأوصياء)، وهي

(٣٢) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، الطبعة ١ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠١)، الجزء ١، الصفحة ٥٩٨.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٥٩٩.
(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٦٠٠.

الشريعــة التي تعني الديــن الخارجيّ الموحى من الله إلى الإنسان، والإنســان كما أنّه بطبيعته محتــاج لما هــو داخل–نفسيّ، هو الفطـرة، فإنّه بطبعـه أيضًا محتاج لما هــو خارج–نفسيّ، المسمّى بالدين الحنيف، في الوقت الذي أطلق فيه القرآن على النحو الأوّل الدين القيِّم.

وهكــذا نخلص إلى القــول إنّ الإنسان كائن دينــيّ جامع بين سلطــان الإله الذي بيده مقاديــر كلّ شيء، وبين سلطة الدنيا التي سخّرها الله بين يدَي خليفته، ليمتحنه فيها إن كان قادرًا على تحقيق فعل الكمال الذي من أجله خلق الله الناس.

وقبــل أن أطــوي هذه الصفحــات، من المفيــد أن أشير إلى أنّ هذه الدعــوى، على وفق إلهيّات المعرفة، تحتاج في إثباتها إلى أمرَين، الأمر الأوّل: معنى الطبيعة العامّ والطبيعة بإضافة الإنسانيّة، وكيف يمكن بلورة الإشكاليّات والأسئلة المركزيّة في هذا الجانب؛ والأمر الثاني: كيف قدّمت الفلسفة وفروعها في الكلام والعرفان سؤال الإنسان، وإلى أيّ مدًى قرأته من بُعده المتجانس معه، وإلى أيّ مدًى لم تنزلق إلى مفاهيم ومثالات ابتعدت عن ملامسة حيويّة ما عليه الإنسان في طبعه؟

ومن معالجة الأمرَين يمكن إنشاء تصوّر خاصّ نخضعه لحقل البحث في مناخاته المتنوّعة لننظر بعد رجع النظر إلى موارد القوّة ومواجع الخلل.

إلّا أنّنا، إلى هنا، إنّما نريد تقديم عرض تحليليّ للرؤية الإسلاميّة الخاصّة بـ«الأنا–الإنسان».

معنى الطبيعة الإنسانيّة

يصــحّ أن نميّز عند الحديث حول الطبيعة بين مدلولَــين، الأوّل: الطبيعة بما هي ذات الشيء؛ والثــاني: الطبيعــة بما هي طبع أو طبائــع الذات. وقد تنبّه بعض الباحثــين إلى أنّ الطبيعة لفظ جــاء من الطبع، بمعنى الختــم، واستنتج من ذلك أمرَين، الأمــر الأوّل: «تعدّد الطبائع بتعدّد الماهيّــات»، ممّا يفيد أنّ لفظ الطبع، أو الطبيعة، يــدلّ على ما يتعدّى هذه الماهيّة وتلك، وإن كان هنــاك طبيعــة – أو طبع – لــكلّ ماهيّة تشــير إلى هويّتها الخاصّــة. ويستنتج على ضوء ذلــك، أنّ «اختلاف الطبائع مردُّه إلى اختــلاف ماهيّاتها». ثمّ استنتج، أيضًا، «تبعيّةَ الطبائع لعناوين ماهيّاتهــا [...] فعنوان الإنسانيّة يقتضي طباعًا متناسبةً مع الإنسانيّة»؛ الأمر الثاني: ملاحظتــه أنّنا حينما نضيف إلى الطبيعة صفةً، مــن مثل الإنسانيّة مثلًا، فإنّنا حينها لا نكون

بمورد البحث عن الإنسان، بل بحثنا هو حول خصوصيّات الإنسان، «وبتعبير آخر، فإنّ البحث عن الإنسان بحث عن الحقيقة، أمّا البحث عن الطبيعة فهو بحث عمّا طُبعت عليه تلك الحقيقة لا عن نفس الحقيقة»(٣٦).

هذا، وبرغم الدقّة اللغويّة في كشف مدلول الفارق بين الإنسان والطبيعة الإنسانيّة، إلّا أنّ المؤدّى الفلسفيّ، أو النظريّ، للموضوع يكاد أن يكون واحدًا، وهو بالنتيجة الإنسان في ذاته وخصائصه المعبِّرة عن تلك الذات. ولا ينبغي أن يفوتنا، هنا، أنّه، وعلى ضوء مدرسة الحكمة المتعالية، فإنّ تشخّصات أيّ حقيقة أو، بمعنى أدقّ، مُشخّصات أيّ حقيقة وذات لا تعود إلى ماهيّتها المفرِّقة، بل إلى حدودها الوجوديّة، إذ بالوجود يتشخّص الموجود، لذا فلا كثير فاصل بين الذات بما هي هي، وبين خصائصها المُتشخّصة إلّا باللحاظ والحيثيّة.

وما يهمّنا هو التأكيد على مستويَين آخرَين من البحث.

المستوى الأوّل: الأنطولوجيّ

فقد تمّ تناول الطبيعة بمعنى العالم المادّيّ-الطبيعيّ، وأحيانًا بمعنى ما يسري في العالم الطبيعيّ، وقد عرّفوها «بالقوّة السارية في الأجسام، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعيّ»، وثالثةً أسموها بالطبيعة المجرّدة.

وقبل الكلام على الطبيعة المجرّدة، والتي سنتوقّف عندها بعض الشيء، أودّ القول إنّ مصطلح الطبيعة من المفردات الضبابيّة الدلالة، وقد سعى كلّ اتّجاه فلسفيّ إلى أخذه حيث يريد. من ذلك أنّ **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، مثلًا، اعتبرت

> أنّ المعنى الأساس [للطبيعة] هو فكرة وجود يصنع نفسه، أو على الأقلّ، يحدّد ذاته بذاته، كليًّا أو جزئيًّا، دون حاجة إلى علّة خارجيّة [...] إنّ الطبيعة كمبدإ صوريّ يمكنها أن تتضمّن، لدى الإنسان عينه، ما هو كائن من الأعلى إلى الحيوانيّة، ما هو من الطراز العقليّ والأخلاقيّ، شرط الاعتراف بأنّ شيئًا ما يختلط فيه دومًا، لم يعد «طبيعةً» ولم يعد مجرّد حياة، بل صار عقلًا مفكرًا، وأقترح أن أسمّيه حرّيّة(٣٧).

ثمّ أخذ يسوق جملة دلالات منها: «الحالة التي يولد الناس فيها»؛ «ما يبدو لنا كأنّه

---

(٣٦) سمير خير الدين، «الطبيعة الإنسانيّة: مقاربة قرآنيّة فلسفيّة»، في: مجلّة **المحجة** (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٣)، العدد ٢٦، الصفحة ٤٣.

(٣٧) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيّة**، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، الطبعة ٢ (بيروت-باريس: منشورات عويدات، ٢٠٠١)، الصفحتان ٨٥٥ و٨٥٦.

ضروريّ»؛ «موجود عمليًا منذ الأصل». كما أشار إلى أنّها «مجموع الكائنات الأخرى غير الإنسان»؛ أي المادّية (للطبيعيّات)، ومن ذلك أيضًا أنّه قد وضعها البعض في قبال ما هو إلهيّ[٣٨].

وهذا ما نلمسه حينما اعتبر لالاند أنّ الطبيعة ما يصنع نفسه بذاته دون الاحتياج إلى علّة خارجيّة. وهذه اتّجاهات خاصّة في توظيف دلالات فلسفيّة ونظريّة لمفردة الطبيعة.

بينما يمكن أن نرى، على الضفة الثانية، أنّ الطبيعة هي مبدأ الآثار، كما وأنّها مبدأ التغيّر في الأشياء المتغيّرة نفسها، ومبدأ عدم التغيّر، ومنهم من اعتبرها تُقال على جميع أصناف التغيّرات الأربعة التي هي الكون والفساد، والنقلة، والنموّ، والاستحالة، وتُقال، أيضًا، على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات، وبعضهم اعتبرها لكلّ ما يكون مبدأ حركة على نهج واحد دون إرادة. هذا في الوقت الذي قال بعضهم إنّها ماهيّة الشيء، وصورته الذاتيّة، والحركة التي عن الطبيعة والعناية الإلهيّة، وما عليه نظام الوجود ويستقيم أمره عنده. وقد نقلت المعاجم عن **تفسير ما بعد الطبيعة** أنّ الطبيعة الأولى هي «جوهر الأشياء التي لها ابتداء حركة فيها على كنهها»[٣٩]. كما نقلوا عن **إلهيّات الشفاء** الفارق بين الطبيعة الجزئيّة والكلّيّة؛ «أعني بالطبيعة الجزئيّة القوّة الخاصّة التدبير بشخص واحد. وأعني بالطبيعة الكلّيّة القوّة القابضة من جواهر السماويّات كشيء واحد، وهي المدبّرة لكلّيّة ما في الكون»[٤٠].

إنّ التوقّف عند مجمل هذه التعاريف، في الوقت الذي يوقعنا في نحو من الالتباسات تجاه الاستخدام الواضح للمصطلح (الطبيعة والطبع)، فإنّه ينقلنا إلى جملة استفادات منها: إنّ تطوّرًا لحِقَ المصطلح، إلّا أنّه تطور استخداميّ للمصطلح، بمعنى أنّ التطوّر الذي أعنيه ليس في استكمال المعنى والمفهوم من الطبيعة. إذ بدأ المصطلح من رؤية ما فوق مفهوميّة، وبالتالي اصطلاحيّة، انطلقت من سعة الوجود في حركته من حيث المبدإ والغاية، بحيث ربطت تلك الرؤيةُ بين الطبيعة والحركة لتُجري تقسيمًا بين الحركة الإراديّة واللاإراديّة، والحركة القسريّة والغائيّة، أو القصديّة الواعية. وبالتالي، أمكن الحديث حول طبيعة جامدة وأخرى متحرّكة، وطبيعة جزئيّة وأخرى كلّيّة، وطبيعة تنتمي إلى تقدير الزمن عبر حركة الأفلاك، وهي رمز فلسفيّ عنوانه في الأديان التقدير والقدر، وطبيعة واعية وأخرى جامدة. ثمّ قام

(٣٨) انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٨٥٦ و٨٥٧ و٨٥٨.

(٣٩) **شرح المصطلحات الفلسفيّة**، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١ (طهران: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤هـ.)، الصفحة ١٩٤.

(٤٠) المصدر نفسه.

الـكلام على مبدإ منه النظام التسلسليّ للموجودات، وغائيّـة عليّة تنتمي إليها الطبيعة على اختـلاف تشكّلاتها وطبقات معناها، بشكل قصديّ يوحي بالحياة حتّى فيما يمكن اعتباره طبيعـةً جامدةً. إذ ذهـب البعض إلى أنّ للطبيعة الجامدة نحوًا من الحيـاة. وهذه الرؤية التي تبثّ الحياة والمعنى في كلّ شيء يمكن لنا أن نُقسّمها إلى أقسام، أو اتّجاهات ثلاثة.

الاتّجـاه الأوّل: وهو الـذي يعتبر أنّ الطبيعـة محكومة بسكون شبه عدمـيّ لولا العلاقة الميكانيكيّـة مع عليّة خارجيّة تهبها الحيـاة، وبالتالي الحركة، وأنّ هذه العلّة متحرّكة بنفسها في الوقت الذي تكون فيه الطبيعة جامدةً بذاتها، متحرّكةً بغيرها، أي بعلّتها.

الاتّجـاه الثـاني: يعتبر أنّ الطبيعـة وجود تراتبيّ يبـدأ من رتبة لا معنى لهـا ولا خاصّيّة، وأنّهـا تبدأ بأخذ المعنى بمقدار مـا تأخذ خصوصيّتها الوجوديّـة الفعليّة، حتّى تصل لتكون الجامع لكلّ معنًى حينما تتّصل بكمالها العليّ الغائيّ الذي منه صدرت، وأنّ علاقتها بعلّتها وحركتها تقـوم على نظام عضويّ يؤهّلها للحركة من ذاتها، وإن كانت ذاتها تأخذ معناها مـن غيرهـا، أي علّتهـا، إلّا أنّ هذه العلّة ترتبط بهـا بنحو عضويّ، كمـا أشرنا، تُحايث فيه الطبيعـة العلّة وتبقـى تتجاوز هذه الذات بالعلّـة نحو المقصد تجـاوزًا، وإن كان يتّجه نحو المفـارق، إلّا أنّه يتعايش مـع علّته بنحو جدليّة التحايث والمتجـاوز الذي لا يفارق الذات، وهو منه وفيه كنسبة الذات إلى الذات التوّاقة نحو ما هو فوقها.

وهـذا يعنـي أنّ الذات الطبيعيّة تتلاءم مع علّتها التي هـي فيها دون أن تمازجها، أي إنّها غيرها. وهي غيرها دون أن تفارقها، أي إنّها هي عينها.

الاتّجاه الثالث: هو الذي اعتبر أنّ كلّ ما عدا العلّة الأولى هو مظاهر لها، وإلّا ليس شيئًا، ولا يمكـن الحديث عن شيء إلّا بما هو مظهر الـذات الإلهيّة، أي العلّة. والعلاقة بين الظاهر والمَظهَـر والمُظهِـر هي علاقة تقوم على الظهور والبطـون، وأنّ الخافي الحقيقيّ هو الظاهر، وأنّ المستور هو الذي يتبدّى على نحو الحقيقة. لذا، فليست الطبيعة إلّا مظهرًا؛ الظاهرُ فيه دون حقيقة، أمّا المستور فهو عين الحقيقة التي تظهر في كلّ شيء، على نحو من السرّ الخَفِر.

ولـو أردنا الجامـع المشترك بين هذه الاتّجاهات الثلاثة، لكان الإقـرار بأصل العلاقة بين الطبيعة وعلّتها، إذ لا طبيعة دون ما هو فوق طبيعيّ. وهنا مورد الافتراق عمّا أسميناه بتطوّر فكرة الطبيعة في الفلسفة الحديثة، والتي عبّر عنها لالاند بأنّها التولّد الذاتيّ الذي لا يحتاج إلى أيّ تدخّل خارجيّ، بما في ذلك العلّة. فالطبيعة، في الرؤية الفلسفيّة الغربيّة الحديثة، هي حقيقـة تتوالد بذاتها، وبتحكمات من نفس مقتضياتها التـي لا تتعدّى هذه الذات المادّيّة،

بينمـا تقوم فكرة الطبيعة على مبدإ الحركة التي لها مبدأ وغاية، أي إنّ لها صلةً ما بخارجها العِلّيّ.

لكن، لو أردنا التدقيق في الاتّجاهات الثلاثة التي ذكرناها لأمكن القول إنّ الاتّجاه الثالث أعـدم الطبيعة الواقعة هنا، كما أنّ الاتّجاه الأوّل قام على مبدإ «الكون والفساد» بسبب هذا الاتّكال علـى عِلّة خارجة تُعدم لتوجد، ولا يمكننا بناء منظومة تطوّر جوهريّ للطبيعة وفق هـذا الاتّجاه. بينما يؤمّن لنا الاتّجاه الثالث اعترافًـا حقيقيًّا بمشروعيّة الطبيعة، وهي مشروعيّة نابعة من مجعوليّتها الذاتيّة المرتبطة بجاعلها، الذي لا تُتَصوّر خارجًا عنه، وإن كانت غيره – وهي العلّة الخارجيّة هنا. وبالتالي، فالتطوّر النابع من حركة الجاعل بشكل دائريّ يعيد الأمر إلى المقصـد، ممّا يُوفِّر لهـذا المجعول (الطبيعة) كلّ مقوّمات الحركة شبـه الذاتيّة–الإراديّة– القصديّـة القائمة على شوق الكمال الذي لا حدّ لـه، والذي يقوم على نقاط متّصلة لدائرة تشبه المخروطة.

ولو أردنا إجراء إضافة على الطبيعة، هي «الإنسانيّة»، لكنّا أمام واحد من نتيجتَين:

النتيجـة الأولى: علـى ضوء الرؤيـة التي ترى في الطبيعـة تولّدات ذاتيّة، فـإنّ الإنسان هـو شيء علينا أن نبحـث له عن موقع في هذه الطبيعة، ويصبـح التكامل الإنسانيّ هو وفق مقتضيـات الطبيعـة نفسها بأشيائها التي منهـا الإنسان، فتارةً يتحكّـم، وأخرى يقع مصبًّا لحكم أشياء الطبيعة الأخرى.

ولـن نقدر من نفـس النظام المعرفيّ لمثل هذه الرؤية أن نحظـى بإمكانيّة للحديث حول مركزيّـة الإنسان وموقعه المتمايـز إلّا بالخروج من دائرة الوجـود والأنطولوجيا، إلى دائرة الافتراضـ والقيم الاعتباريّة، ومـن هنا، كان المسار الفلسفيّ الغربـيّ، وهو يتحدّث حول الإنسـان، مضطرًّا للخروج من بحث الطبيعة الإنسانيّة من حيث هي وجود أنطولوجيّ إلى بحثها في إطار الفعاليّات النابعة من الخصائص، والتي يتعرّف إليها في سياق التجربة أكثر ممّا يتعرّف إليها في سياق الذات. بل إنّه كان مضطرًّا أن يُدخل الذات في لغة الافتراض الرياضيّ المحاكي لعالم من المُثُل، أو المحاكي لعالم الخارج. ثمّ أدخلها في لُعبة الفذلكة اللغويّة، بحيث لم يعد فهم الإنسان خارج اللغة أو الأرقام، هذا إذا أراد أن يتدارس موضوع الذات.

لكـن، والحقّ يُقـال، إنّ هذا النمـوذج من الرؤيـة، وإن أخرج الإنسان عـن أن يكون ذاتًـا نحكيهـا، إلّا أنّه درس، بشكل متميّز، الحيثيّات المتنوّعـة للفعاليّة الإنسانيّة، فنظر تارةً باعتبارهـا إرادةً حـرّةً، وأخرى جنسًا، وثالثـة كيانيّة دولة، ورابعة نهـرًا جاريًا من التاريخ

والحضـارة والقوميّـة، وغير ذلك. وقد قُدّمـت، بهذا المعنى، مساهمـات حقيقيّة في مجال الأنظمة الحقوقيّة، والعلـوم الإنسانيّة، والأفكار التحرّريّة. لكنّها، بأجمعها، كانت، وعلى الـدوام، عُرضـةً للنقد بسبب فقدها القدرة علـى إعطاء الفعاليّات الإنسانيّـة، التي أسمتها الطبيعة الإنسانيّـة، القدرة على الانطلاق من حقيقة الطبيعة والذات. وهذا ما وفّرته الرؤية القائمـة علـى فهم الطبيعة مـن حيث هي تولّد ذاتـيّ للأشياء، ولا وجود لمـا هو خارجها، ممّـا اضطرّ أصحاب هذه الرؤية إلى إنتاج خارج افتراضـيّ عن الذات لتحصين هذه الذات الطبيعيّـة المهملـة بالإجـراءات الخاضعـة للتجربة الدقيقـة والعميقة، والتـي تُوظّف المعنى المُفترض في خدمة الذات دون أيّ استخراج للمعنى من قِبَل الذات عينها.

النتيجـة الثانيـة: لقد استطـاع الاتّجاه الثـاني أن يُنشئ تفسـيرًا للطبيعـة الإنسانيّة مبناه «النفـس البرزخيّـة» القائمة على حدٍّ بـين البدن وبين الذات المتعاليـة، وهو مندمج بوحدة تكامليّـة عضويّة، ممّـا سمح له بأن يقيم تقييمًـا لطبائع وفعاليّات واحتياجـات الذات نابعًا من نفـس الذات والطبيعة الإنسانيّة، بما هي وجود أنطولوجـيّ. وقد عبّرت عن نفسها إلى الآن بمستويـات ثلاث. المستـوى الأوّل: الدين بنصوصه الإرشاديّـة والوعظيّة والتدبيريّة، فضـلا عن آياته التي تبعث العقل والوجدان نحو التأمّـل والتدبّر لاكتشاف الحقائق وكيفيّة العيشـ الروحيّ؛ المستوى الثاني: علم الأخلاق بما هو محاولات مفهوميّة لمعرفة قوى النفس وأفاعيلهـا بنـاءً على رؤية، هـي بالغالب، فلسفيّـة؛ المستوى الثالث: العرفـان والتصوّف، باعتبـاره ينطلق من قراراته للإنسان الكامل على ضوء الارتياض النفسيّ والتجربة الروحيّة والإيمانيّـة، الكاشفة عن مصادر وموارد الإلهام في معاينة الحقائق، والتدبُّر البصير في السير والسلوك للوصول نحو تلك المعارف.

إلّا أننـا مـا زلنا نترقّب، في واقع تطوّرنا الإنسانيّ المعاصـر، الوقت الذي تنطلق فيه هذه الرؤية من استغراقها في الذات والطبيعة لتدرس فعاليّات الطبع وعلاقته بالمحيط، على هدي من قوانـين الجعل الإلهيّ للإنسان، بحيـث تصبح دراسة الطبيعـة الإنسانيّة مشروع هداية ناظمـة للحيـاة بتفاصيلها المرتبطة بالزمـن، والتاريخ، وبناء الحضارة، مـع ما يلزم ذلك من علـوم، ومعارف، وسياسات تتوافق في أركانها مع رؤية الـذات لطبيعتها الإنسانيّة، فتهب الأنشطة الإنسانيّة مسحة الجعل الإلهيّ المكمِّل لروح المعنى في أيٍّ من تلك المعارف والعلوم والأنشطة.

أمّـا السبـب في ذلك التعـوُّق، فهو لا يعود إلى طبيعـة منهجيّة نظريّة، بمقـدار ما يؤول

إلى استرخـاء منهجيّ في متابعة مستلزمات التطوير البـاني للرؤية في مفاد الإنسان وحقيقته العملانيّـة، والذي يعود في غالب الظنّ إلى أحد سببَين، الأوّل: التقليل من اعتماد الاجتهاد الدينـيّ الأنطولوجـيّ في اكتشاف نظام القيـم، واستبداله، غالبًا، علـى مماحكات فلسفيّة تاريخيّة؛ الثاني: إخضاع التطوير العملانيّ للرؤية إلى واقع متردٍّ في الحياة العامّة، بحيث ظنّ أكثر أهل البحث أنّ الاتّكال على الغيب يُنقذ عالم الشهادة، ولم يلتفتوا إلى أنّ هناك بُعدًا ثالثًا للرؤية هو فوق الغيب/الشهادة، هو عالم الحضور الجامع لكلَيهما، والذي على الإنسان فيه أن يتعـرّف إلى الله بتفاصيـل حياته وآيات الآفاق والأنفـس. أي أن يعتمد على ذاته القائمة بهذا الحضور الإلهيّ المقدّس.

خلاصـة الأمـر، إنّ الطبيعة الإنسانيّـة ذاتٌ دينيّة بامتياز، لا يمكـن فهمها كمفارق عن طبائـع الذات في فعاليّات الحياة المتجـدّدة، ولهذا أسماها لسان الوحـي بـ«الدين»، بما هو شريعـة تحاكـي طباع الذات في فعاليّاتهـا، وبما هو فطرة نابعة من الله علـى ما كوّنها. وهي بتعبـير أهل الحكمة من المسلمين ما عبّروا عنه بالحكمـة النظريّة والحكمة العمليّة. واعتبروا أنّ الأفق النظريّ والفلسفيّ للدين هو مفاد الحكمة النظريّة، كما أنّ الأفق العملانيّ والقيميّ والتشريعـيّ للديـن هو مفاد الحكمـة العمليّـة، وأنّ كمالات الإنسان تكـون بمقدار جمعه للحكمتَين وتمثّلهما.

وبالعـودة إلى مـا كنّا أشرنا إليه من تعريـف الطبيعة المجرّدة، فإنّنـا سنختار نصًّا لصوفيّ معروف هو الجيلي، وسنعرض النصّ رغم طوله لما له من أهمّيّة:

مـن مراتب الوجود، هـي الطبيعة المجرّدة عن لباس الأسطقسّـات والأركان التي خلق الله تعالى العـالم فيهـا. وهذه الطبيعـة كالمداد للحـروف الرقميّة، وكالصـوت للحـروف اللفظيّة، ونعني بالأسطقسّـات الحـرارة والبرودة والرطوبـة واليبوسة بحكم انفراد كلّ واحـد منها عن الآخر، وهـذه الأسطقسّات لـلأركان كالطبيعة للأسطقسّات، فالأسطقسّـات جميعها موجودة في كلّ ركـن من الأركان، لكنّ النار يغلب فيـه أسطقسّان وهما الحرارة واليبوسـة، والهواء يغلب عليه أسطقسّـان وهمـا البرودة واليبوسة، فمتى لبسـت الطبيعة صورة أسطقسّ مـن الأسطقسّات لا يمكـن خلعها، ومتى لبسـت الأسطقسّات صورة ركن من الأركان لا يمكن خلعها، ومتى لبست الأركان صورة مـن صور الموجودات العنصريّة لا يمكن خلعها فيبقى ذلك الموجود موجودًا بعد فناء ظاهره في الطبيعة يشاهدها المكاشف عيانًا كما كان يشاهدها الناس في الحسّ. وهذا الفلك الطبيعـيّ واسع جدًّا خلق الله تعـالى فيه الجنّة والنار والمحشر والبرزخ وجميع ما في الدنيا وما هو قبـل خلق الدنيـا ممّا علمنا وما لا نعلمه من المخلوقات الطبيعيّـة، وظاهره المحسوس لنا اليوم هو العالم الدنياويّ، وباطنه الغائب عنا هو العالم الأخراويّ. وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عـالم الخيال، وعالم المثال وهو عالم السمسمة فنسخـة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها،

ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك[41].

إنّ هـذا النصّ، في الوقت الـذي يقوم على مبـدإ مفهوم الأسطقسّ، أي المبدأ الجامع والمؤسِّس - وهو مصطلح فلسفيّ مستفاد من الترجمات اليونانيّة، وقد اعتبره، كما ذهب بعض الكلاميّين، عبارةً عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، ثمّ ذهب ليقول إنّ عالم الطبيعة إنّما يتشكّل من تلك الأسطقسّات، الأركان، بحيث إنّنا كلّما جمعنا وألفنا بين ركن ما وركن آخر أنتجنا موجودًا طبيعيًا خاصًّا. وأنّ كلّ ركن، أو أسطقسّ، أو موجود طبيعيّ ما له حقيقة تتولّد بحيث إنّه لا يمكن فصل الأسطقسّ، أو الركن، عن الموجود الطبيعيّ، حتّى لو أصاب ظاهره الفناء. ممّا يعني أنّ للمتولّد الجديد من الأركان صورةً باطنيّةً كما أنّ لكلّ ركن، أو أسطقسّ، مثل تلك الصورة، وإن خاصّة تتوافق معه إلّا أنّها تبقى حتّى لو فني ظاهره المحسوس. وهذه الحقيقة الباطنيّة يمكن لأهل المعاينة والمكاشفة أن يروها كما يمكن لأهل الحسّ أن يروا ظواهر المحسوسات. وهنا، تكمن مفارقة عالم الشهادة والغيب، إذ ليس الغيب إلّا حقيقة عالم الشهادة الأخرويّة.

وكما لكلّ من أشياء العالم حولنا هذه الحقائق، فكذا، ومن باب أولى، للإنسان شهادة وغيب. أمّا الجامع بين كلّ هذه الحقائق فهي الطبيعة المجرّدة عن كلّ خصوصيّة، الجامعة في نفس العين لكلّ ما خلق الله من عوالم الشهادة، والغيب، والدنيا، والآخرة. وهذه الطبيعة هي الفلك الطبيعيّ الجامع للدنيا بما فيها وما قبلها، ممّا نعلم وما لا نعلم، بل فيه الباطن الغائب من عالم الآخرة.

والفلك الجامع يضاهيه في الجامعيّة الإنسان نفسه، إذ، كما ختم الجيلي،

> وقابليّة البطون والظهور هو البرزخ وهو عالم الخيال وعالم المثال، وهو عالم السمسمة، فنسخة الدنيا منك ظاهرك من الجوارح وغيرها، ونسخة البرزخ منك خيالك، ونسخة الآخرة منك العالم الروحيّ وهو باطنك.

فبحسب هذا النصّ، المعبّر عن الرؤية الفلسفيّة والعرفانيّة للطبيعة الإنسانيّة على أنّها ما يتكوّن من أركان تجمع حقائق العالم المادّيّ، ثمّ تمتدّ بطبيعتها امتداد مراتب الوجود على أعلى المستويات، بحيث إنّ في صور الذات ما هو يمتدّ من عالم الوجود العامّ والخاصّ ومعه، أي المبنيّ على الطبيعيّ الوجوديّ، والطبيعات الجسمانيّة.

---

(41) عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، تحقيق بدوي طه علّام (القاهرة: مكتبة الجندي، دون تاريخ)، الصفحة 24.

إذًا، لا إشكاليّة علاقة بين معرفة الطبيعة الإنسانيّة والطبيعة العامّة، كما أنّ بالإمكان بناء تصوّر نظـريّ بين الطبيعة الإنسانيّة والطبائع، وكيف أنّ هذه العلاقة تحمل امتداداتها لواقع فوق طبيعيّ، بحيث لا يمكننا أن نتحدّث عن طبيعة نقيضة لما هو فوق طبيعيّ، كما لا يمكن الحديث عـن ذات إنسانيّة مفارقة للحقيقة الإلهيّـة. إلّا أنّ الإشكاليّة هي في معرفة السبب الـذي منـع الجمع بين الحكمتَين النظريّة والعمليّة في سيـاق منظوميّ واحد دون اللجوء إلى الوحـي، أو الدين بمعناه الوحيـانيّ القيميّ والتشريعيّ. فهل السبب يكمن في سرٍّ ما له علاقة بطابـع الإنسـان عينه؟ أم أنّه يكمـن في المسبقات الدينيّة التي فرضـت نفسها على منظومة الفكـر أو التفكير الإسلاميّ؟ ثمّ كيف تعاملت العلـوم الإسلاميّة مع الأساسيّات البانية لمثل هذه التساؤلات والإشكاليّة الحسّاسة؟

المستـوى الثـاني: الطبيعـة الإنسانيّة في حقول مـن الفلسفـة الإسلاميّة وتفرّعات لها

اعتادت الأبحاث في الفلسفة الإسلاميّة أن تبتدئ كلامها انطلاقًا من الماضي، منذ الكنديّ، فالفارابـيّ، إلى ما هنالك. وهذا يؤشّر إلى الطبيعـة الماضويّة للعقليّة الإسلاميّة، كما يؤشّر إلى فرضيّة مفادها أنّ الأقدمين لم يتركوا شيئًا لمن جاء بعدهم.

وإعلانًـا منّا عن عدم الموافقة على هذه الانطباعات من جهة، ولأسباب ترتبط بأهداف البحث من جهة أخرى، فإنّا سننطلق من فلاسفة معاصرين. ولـمّا كان أبو الفلسفة الإسلاميّة المعاصـرة هو العلّامة الطباطبائي، فسنركن إليه وهو يفسّر **القرآن** بعقل ولغة فلسفيّة إسلاميّة، إذ يورد في إطار تفسيره سورة **البقرة** عند قوله تعالى ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَاتاً﴾(٤٢):

بيـان حقيقة الإنسان مـن حيث وجوده، فهو وجـود متحوّل متكامل، يسـير في مسير وجوده المتبدّل المتغيّر تدريجًا ويقطعه مرحلةً مرحلةً [...] وقد قال سبحانه: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَـانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْـلَهُ مِن سُـلالَةٍ مِن مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ﴾، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَـنُ الْخَالِقِينَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ * قُـلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾، وقال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَـا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾. والآيـات كما ترى تدلّ علـى أنّ الإنسان جزء من الأرض غير مفارقهـا ولا مباين معها، انفصل عنهـا ثمّ شرع في التطوّر بأطواره حتّى بلغ مرحلةً أنشئ فيها خلقًا آخر، فهو المتحوّل خلقًا آخر، والمتكامـل بهذا الكمال الجديد الحديث. ثمّ يأخذ ملك المـوت هذا الإنسان من البدن نوع أخذ

(٤٢) سورة البقرة، الآية ٢٨.

يستوفيه، ثمّ يرجع إلى الله سبحانه، فهذا صراط وجود الإنسان.

ثـمّ إنّ الإنسان صاغه التقدير صوغًا يرتبط به مع سائر الموجودات الأرضيّة والسماويّة، من بسائـط العناصر، وقواها المنبجسة منها، ومركّباتهـا من حيوان، ونبات، ومعدن، وغير ذلك من مـاء، أو هواء، أو ما يشاكلهـا، وكلّ موجود من الموجودات الطبيعيّة كذلك، أي إنّه مفطور على الارتبـاط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده، غـير أنّ نطاق عمل الإنسان ومجال سعيـه أوسع؛ كيـف وهذا الموجود الأعزل علـى أنّه يخالط الموجودات الأخـر الطبيعيّة بالقرب والبعـد والاجتماع والافـتراق بالتصرّفات البسيطة لغايـة مقاصده البسيطـة في حياته، فهو من جهـة تجهيزه بالإدراك والفكر يختصّ بتصرّفات خارجة عن طـوق سائر الموجودات بالتفصيل، والتركيـب، والإفساد، والإصلاح، فما من موجـود إلّا وهو في تصرّف الإنسان، فزمانًا يحاكي الطبيعـة بالصناعة فيما لا يناله من الطبيعة، وزمانًا يقـاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد لكلّ غرض من كلّ شيء، ولا يزال مرور الدهور على هذا النوع العجيب يؤيّده في تكثير تصرّفاته وتعميق أنظاره ليحقّ الله الحقّ بكلماته، وليصدق قوله: ﴿سَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾[٤٣].

فالإنســان وهــو مخلوقٌ مربّى في مهـد التكوين، مرتضع من ثدي الصنـع والإيجاد، متطوّر بأطوار الوجود، يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلّق بأمر الله وملكوته [...] فهذا من جهة البدء، أمّا من جهة العوْد والرجوع، فيعدّ صراط الإنسان متشعّبًا إلى طريقَين: طريق السعادة وطريق الشقاوة[٤٤].

يبقـى، قبـل أن أنتقل إلى مرحلة تحليـل النصّ، من المفيد ذكر فكرة عنـد العلّامة ذكرها بصدد تفسيره لقوله تعالى ﴿لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٤٥]:

العقـل – وهو مصدر عقل يعقل – إدراك الشـيء وفهمه التامّ، ومنه العقل اسم لما يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو نفس الإنسـان المدرك وليس بقوّة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوّة الحافظة والباصرة وغيرهما[٤٦].

لقد أسّس العلّامة، في هذا النصّ، وأثار جملة أمور تعبّر عن طبيعة المبحث وما يتعلّق به، بل وبعض ما استجدّ فيه. من ذلك:

أوّلًا: إنّ الإنســان، في أصـل وذات طبيعته وجوهره، وجود متحــوّل متكامل بالتوجّه

(٤٣) محمّـد حسين الطباطبائي، الميـزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ، الطبعـة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحتان ١١٣ و ١١٤.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ١١٥.

(٤٥) سورة البقرة، الآية ١٦٤.

(٤٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٤٠٤.

والسير نحو غائيّته ومقصده، التي هي فيه وفوقه، وأنّه في هذا المسير يتبدّل من حيث الجوهر الذي هو عليه، بحيث في الوقت الذي يمكنك أن تشير إليه إشارةً واحدةً، فإنّه ينتقل انتقالًا تدريجيًّا نحو جوهر جديد أكثر تكاملًا يعبِّر فيه عن طيِّه للمراحل والرُّتب الوجوديّة التي ينتقل إليها بفعل تكاملاته القصديّة.

ثانيًا: لقد اتّكأ هذا الفيلسوف في تطبيق البُعد النظريّ عنده على النصّ بغية الإشارة إلى مصاديق ما أسّسه في الجانب الفلسفيّ. من مثل الآيات التي تحدّثت عن أنّ أصل جوهر الإنسان هو «الطين»[47]، ثمّ يتدرّج نحو أن يكون «ماءً مهينًا»[48]، ثمّ تحصل له التسوية، أي أن يكون موجودًا جسمانيًّا سويًّا في بدن قابل لاستقبال أو التمخُّض عن ما هو فوق جسمانيّ، وذلك عند نفخ الروح[49] الذي يتولّد فيه ما أسمته بعض النصوص بـ«النفس»؛ وهو ما أشارت إليه الآيات القرآنيّة ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾[50].

وبالتضافر بين ما هو عقليّ وما هو نقليّ، تتّسع وتتّضح الرؤية الإسلاميّة في فلسفة الدين الإسلاميّ تجاه حقيقة الإنسان، الذي هو من مادّة وروح تمثّل النفس المتكاملة.

ثالثًا: يشرع العلّامة، بعد ذلك، في ذكر ما يعرُض على جوهر الإنسان الذي تفاعل بالمادّة والروح، ليصل إلى الوقت الذي تتعطّل فيها المادّة الجسمانيّة في قوام ذاتها، لتبقى تفاعلاتها وآثارها المرتبطة بالنفس من خلال صلة النفس بالجسم، بما هو بدن مادّيّ. الأمر الذي يعود فيفضي إلى تكامل عند النفس يولّد بدنًا غير مادّيّ (برزخيّ)؛ وهو درجة من درجات الامتداد التكامليّ لهذه الذات الإنسانيّة.

والملفت أنّ هذه الحركة التكامليّة إنّما تتوجّه بالروح نحو مصدر نفخ الروح، الذي هو المبدأ وإليه المعاد (الله سبحانه).

رابعًا: ثمّ يعود فيلسوفنا الدينيّ ليشير إلى حقائق فلسفيّة، بل رؤيويّة، تتعلّق بذات

---

(٤٧) إشارة إلى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾، سورة المؤمنون، الآية ١٢؛ وقوله ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ﴾، سورة الأنعام، الآية ٢؛ وقوله ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾، سورة السجدة، الآية ٧؛ وقوله ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾، سورة الصافات، الآية ١١؛ وقوله ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾، سورة ص، الآية ٧٠.

(٤٨) إشارة إلى قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾، سورة السجدة، الآية ٨؛ وقوله ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ﴾، سورة المرسلات، الآية ٢٠.

(٤٩) إشارة إلى قوله تعالى ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، سورة الحجر، الآية ٢٩؛ وقوله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، سورة ص، الآية ٧٢؛ وقوله ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾، سورة السجدة، الآية ٩.

(٥٠) سورة المؤمنون، الآية ١٤.

وطبيعة الإنسان ومنها:

أنّ الإنسان الذي هو من طين الأرض، ينتمي أيضًا إلى عالم الأرض الطبيعيّ؛ «بسائط العناصر»؛ «قواها المنبجسة منها»؛ «مركّباتها من حيوان ونبات ومعدن».

أنّه، كمجمل ما في الأرض ممّا أشرنا إليه ومن ماء، وهواء، وغير ذلك، محكوم كما هي محكومة بنحوٍ من الارتباط اللازم للحياة، والتكامل، والعيش، عند الكائنات الأرضيّة؛ «إنّه مفطور على الارتباط مع غيره ليفعل وينفعل ويستبقي به موهبة وجوده». فهذا الارتباط سرّ حفظ الوجود الإنسانيّ والطبيعيّ المحيط به.

إلّا أنّه يفترق عن محيطه الطبيعيّ بالقدرة على التصرّف فيما حوله، وذلك بسبب ما لديه من إمكانات إدراكيّة وإراديّة تسمح له بالإصلاح والإفساد، كما تسمح له بالاكتشاف والمعرفة، بحيث إنّه «ما من موجود إلّا وهو في تصرّف الإنسان، فزمانًا يحاكي الطبيعة بالصناعة [...] وزمانًا يقاوم الطبيعة بالطبيعة، وبالجملة فهو مستفيد [كما يقول العلّامة] لكلّ غرض من كلّ شيء».

خامسًا: هناك وحدة في الهويّة قائمة على ثنائيّة الأركان، تحفظ طبيعة ومسار الإنسان الذي «يرتبط سلوكه بالطبيعة الميتة، كما أنّه من جهة الفطر والإبداع مرتبط متعلّق بأمر الله وملكوته».

سادسًا: أنّ مآل الإنسان إمّا السعادة أو الشقاوة.

بعد كلّ ذلك، يبلور العلّامة، ومن خلال هذه الطبيعة الإنسانيّة وخصائصها وفعاليّاتها، تعريفًا للمحور المركزيّ الذي يُعنون حقيقة الإنسان وهو «العقل»، الذي «يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو [أي العقل] نفس الإنسان المُدرِك وليس بقوّة من قواه».

وما هذه النتيجة التي عرَّف بها العلّامة الإنسان بالعقل إلّا بفعل الالتفات إلى أنّ فعاليّة الإنسان المتميّزة عن بقيّة المخلوقات إنّما تكون بالإصلاح أو الإفساد الكونيّ؛ يعني، فعاليّة الارتباط بالكون والموجودات.

وبفعل القيم التي ترسي قواعد الخير والعدل، وتميّزها عن أركان الشرّ والظلم، أي مؤثّرات الناظم الإنسانيّ المجتمعيّ والسياسيّ لحياة الناس.

وبفعل مناط الحكم على الأمور والعلوم والمعارف بالصدق والكذب. وهو البُعد

الباني لكلّ أمر في الحياة الإنسانيّة المعنويّة، والفكريّة، والعملانيّة، بحيث إنّ هذا العقل هو الإنسان المطلوب في دائرة مبدإ الاستخلاف الإلهيّ على الأرض.

وهذه الخلاصة نصطلح عليها بـ«المسار الفلسفيّ العقلانيّ»، بمعنى الموضوعيّ، الذي آلت إليه القراءة الفلسفيّة الإسلاميّة التي انتقلت من استفادات الرمزيّة والمثاليّة المجرّدة، إلى جعل عالم التجرّد عالمًا موضوعيًّا عقلائيًّا يمكننا أن نعبّر عنه بلغة أكثر إنسانيّةً وأكثر عمقًا ومباشرةً.

ومن تداعيات هذا التطوّر، أنّ أحد ممثّلي هذه المدرسة اعتبر أنّ خاصّية الإنسان هو الألم. وهو بهذا المعنى اندمج مع النتائج والسياقات الفلسفيّة المعاصرة التي عالجت موضوع الإنسان، إذ لا يخفى أنّ أحد أهم تجلّيات فلسفة الإنسان المعاصرة إنّما انطلقت من الوجود الإنسانيّ في هواجسه وتحيُّراته وقلقه، ممّا أخرج البحث الفلسفيّ عن دائرة الجوهر الثابت نحو الفاعليّة، والحياة، والتحدّيات التي تعصف بالإنسان أو تنتج عنه. وبروح من هذه المعالجة، عمل مرتضى المطهّري، في كتابه **الإنسان الكامل**، على تقديم وتعريف الإنسان بنمط سعى ليكون جديدًا. إذ ركّز القول في تمهيداته ليعتبر أنّه يمكن

> تلخيص القيم الإنسانيّة عمومًا تحت عنوان واحد، وذلك يتشعّب أيضًا إلى فروع، وهو ما ورد في مصطلحات المتصوّفة عندنا، بل حتّى قبل أن يدخل في مصطلحات العلماء والعرفانيّين، وقد جاء أيضًا في مصطلحات العلماء المحدثين، وفي النصوص الإسلاميّة، وهو القول بأنّ معيار الإنسانيّة الأصيل هو ما يعبّر عنه بالتألّم، الإحساس بالألم. إنّ الفارق بين الحيوان والإنسان هو أنّ الإنسان يتألّم[٥١].

لقد سعى مطهّري ليستجمع خلاصة القول في مباحث قديمة وأخرى يتناولها المحدثون، ومن كافّة الانتماءات، إضافةً إلى النصوص الإسلاميّة. تفيد هذه المباحث أنّ الألم أو التألّم هو الفصل بين دناءة الحيوان وإنسانيّة الإنسان. إلّا أنّه التفت إلى كون الألم وجع أو شرّ علينا إزالته ليس إلّا. فكيف يكون فاصلًا بين حقيقتَين؟

وهنا، أخذ بالتمدّد في البحث، وذلك برفض أنّ معنى الألم هو إزالة الوجع فقط، إذ

> علينا أوّلًا معرفة منشأ الألم: أهو من المرض؟ أهو من جرح؟ والألم في الوقت الذي يزعج فيه الإنسان، فإنه ينبّه الإنسان ويوقظه [...] إنّ الألم ينبّه إلى وجود نقص واختلال في مكان ما [...] إذن، فالألم نعمة وإحساس ومعرفة وتيقّظ. فالمعرفة والتيقّظ أمران مطلوبان لكي يدرك الإنسان

(٥١) مرتضى المطهّري، الإنسان الكامل، الطبعة ٣ (بيروت: دار الرسول الأكرم (ص)، ٢٠١٢)، الصفحة ٣٣.

> ما ينقصه [...] الإحساس بالألم يساوي الإدراك[٥٢].

من هنا، كلّما نذهب لإعطاء أمر من الأمور صفة القيمة المميّزة والفاصلة بين حقيقتَين، فإنّنا نصبح مضطرّين لتحديدها وتعريفها، أو على الأقلّ، لتشخيص معناها وأبعادها.

فكيف إذا ذهبنا إلى القول إنّها قيمة القيم؟ وهذا ما فعله مطهّري عندما أبرز أنّ المتصوّفة والعرفاء عدّوا أنّ الإنسان يفضُل الملائكة بالألم. فما هو هذا الألم؟

من معاني وتشخّصات الألم

كثيرة هي موارد القلق والوجع الإنسانيّ، منها ما يمكن نسبته إلى الجسد، ومنها ما ننسبه إلى النفس، ومنها ما ننسبه إلى الروح ببُعدها المتّصل بالكمال الإلهيّ، إلّا أنّ صاحب هذه النظريّة قدّم نموذجَين في إبراز مركزيّة الألم الإنسانّي:

النموذج الأوّل: ألم البحث عن الله سبحانه، إذ الإنسان

> حقيقة آتية من النفخة الإلهيّة، من عالم آخر، لذلك فإنّه لا يتجانس كلّ التجانس مع ما في هذه الدنيا من الأشياء الموجودة في الطبيعة. إنّ الإنسان في هذا العالم يحسّ بالغربة والتغرّب [...] هذا هو الألم الذي يشدّ الإنسان نحو البحث عمّا يعبده، يبحث عن الله ليثّه شجونه ويناجيه ويقترب منه؛ يقترب من أصله[٥٣].

إذًا، نحن هنا أمام ألم الغربة والتغرّب عن الوطن؛ وهو ألم يحدونا لنبحث ونفتّش عن مصدرنا، وأصلنا، ومنبع وجودنا، ممّا يسمح لنا أن ندخل وطن الأصل والمصدر بالمعرفة. كما أنّه يحدونا ويدفعنا لنتفاعل ببثّ ما في ضميرنا، وهذا رأس العبادة التي هي المناجاة، والصلاة، والدعاء. ومن مثل هذا التفاعل يصدر مسيرنا نحو التكامل مع فيض كلّ كمال.

النموذج الثاني: هو الألم الناتج عن المسؤولية تجاه الآخرين، «هذا هو ألم الإنسان، الألم الذي يمنح الإنسان شخصيّته وقيمته، وهو أصل كلّ القيم، فكلّ شيء يرجع إلى الشعور بالمسؤوليّة نحو الآخرين يعدّ من الإنسانيّة»[٥٤].

هذا، وإن كان مطهّري قد فصل بين أصحاب الاتّجاه الأوّل وأصحاب الاتّجاه الثاني، إلّا

---

(٥٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.

(٥٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

(٥٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٩.

أنّـه اعتـبر أنّ كلًّا منهما محقّ فيما ذهب إليه بلحاظ الجانب الـذي التفتوا إليه. لكن، وبقليل مــن التدبّر في نصوصــ قرآنيّة، قد نجد مصدرًا لكلّ من النموذجَين. إذ القـرآن تحدّث فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٥٥]، وفي مورد آخر قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٥٦]. الآية الأولى تتحدّث عــن المعرفة والعلم، ومنها منبع كلّ إحساس بألم المعرفـة وتوق العلم والبحث. أمّا الثانيـة فإنّها تحدّثت عن خليفة، أي عن مسؤول عــن الخلائق، وهو قد جهّزه الله بإحساس الألم المسؤول، ليستطيع بفعل ذاته الوصول إلى مسؤولية الاستخلاف. والجامع بين الأمرَين هـو طبيعة الإنسان وحقيقته عينها. مــن هنا، فإنّا نرى في التأويــلات الكثيرَ من التفرّعات لحقيقــة الإنسان وأبعــاده وخصائصــه، لكنّها تعود إلى وحــدة الـذات الإنسانيّة المفطورة والمجعولة من الله.

ومــن هنا، أيضًا، فإذا كان الطباطبائي قد اعتبر أنّ فصل الإنسان في العقل، فهذا لا ينفي مــا ذهب إليه مطهّري من أنّ فصله في الألم. إذ كلّ منهما لحظ بُعدًا في الإنسان. الأوّل لحظ فيه القوّة الإدراكيّة والناطقيّة، أمّا الثاني فقد اهتمّ بالقوّة المحرّكيّة عند الإنسان. وفي ظنّي أنّ خطأهمــا إنّما يكمن في حديثهما حول الفصل المقــوّم للإنسان، وضرورة أن يكون واحدًا، ذلــك أنّ الإنسان كُنه مجهول، ومــا الفصول المدّعاة إلّا وجوه حقيقة واحدة. ولهذا قيل فيه إنّه ظلّ الوجود الواجبــيّ. ولهذا اتّجهت المدارس الفلسفيّة للبحث حول وجوه الوحدة في الذات الإنسانيّة، واتّحاد الأبعاد والقوى فيها.

ومــا ألطــف ما انتهى إليه ابن باجة في **تدبير المتوحّد** من قوله «إنّ طبيعة الإنسان هي، فيما يظهــر، كالواسطــة بين تلك السرمديّة وهــذه الكائنة الفاسدة. والأمــر في الإنسان في هذه الحال على المجرى الطبيعيّ»[٥٧].

> وأيضًا، فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى، كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقــد صار الموضوع يقبل صورة الإنســان بوجهَين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضًا. فــإن كان شخص إنسان بما هــو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخــل في حدّ الإنســان، وأجزاء الحدّ متقدّمة للمحدود، فالإنسان موجود قبل أن يكون إنسانًا. فالإنسان قد يوجد قبل أن يوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المُشكل فنعطي كلّ واحد من طرفيه قسطه. ويشبــه أن نقــف منه على أنّ الإنسان من عجائب الطبيعة التــي أوجد بها. فنقول إنّ الإنسان فيه

(٥٥) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٥٦) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٥٧) ابن باجه، تدبير المتوحّد (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٤)، الصفحة ٨٧.

أمور كثيرة وإنّما هو إنسان بمجموعها(٥٨).

وجوه الاتّحاد في طبيعة النفس

انهمك الفلاسفة المسلمون بالكشف عن وجوه الاتّحاد القائم في حقيقة النفس، بحيث أعادوا القوى النفسانيّة، من شهوانيّة، وغضبيّة، وناطقيّة، إلى جوهر واحد، ثمّ عملوا على كشف الوحدة الاتّحاديّة بين الحسّ والمحسوس، والعلم والعالم والمعلوم، والعقل والعاقل والمعقول، إضافةً إلى عملهم على دراسة القوّتين المحرّكيّة والإدراكيّة، وعودتهما إلى نفس الحقيقة الإنسانيّة. ويمكن أن نقرأ خلاصةً بهذا الصدد لأحد الفلاسفة المعاصرين هو حسن زاده آملي، الذي ينقل عنه الحيدري قوله:

> اعلم أنّ الإنسان ليس إلّا علمه وعمله، وهما يتّحدان بالنفس اتّحادًا وجوديًا، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتّحاد، فإنّ وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلًا مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلّا هي، والنفس تتّسع بهما اتّساعًا وجوديًّا، والعلم مشخّص الروح الإنسانيّ، والعمل مشخّص بدنه الأخرويّ(٥٩).

ثمّ يعلّق الحيدري أنّ الكيفيّة التي يرتبط بها العمل بعامله تمرّ بمراحل ثلاث، هي: الحال، ثمّ الملكة، ثمّ الاتّحاد أو التحقّق(٦٠).

وبخصوص الاتّحاد، فإنّه «المرحلة التي تكون فيه الملكة جزءًا من وجود الإنسان. وهي أوّل درجات العصمة»(٦١). ومنها تمثّلات تجسّم الأعمال وحقيقة النفس الحشريّة. وهذه المراحل الثلاث هي تعبير عن مآلات الحركة الجوهريّة للنفس التي تبدأ جسمانيّةً، تحمل قابليّات وأحوال من التجرّد، إذا أكّدها الإنسان، بعلمه وعمله، تدرّجت في كمالاتها التجرّديّة الروحيّة حتّى تصل إلى أعلى كمالاتها المرتقبة والممكنة. ولا كمالات لهذه النفس إلّا بصلتها بعالم المادّة والجسم، وقدراتها التجرّديّة التي تكتمل بروحانيّتها، الأمر الذي يسمح لها بالصلة الواحديّة الممتدّة من عالم الطبيعة إلى ما بعدها في آن واحد، على مستوى ما بالقوّة والقابليّات، وفي مراحل تدرّجيّة على مستوى فعليّة الكمالات.

---

(٥٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٨٧ و٨٨.

(٥٩) عيون مسائل النفس لحسن حسن زاده آملي، نقلًا عن: كمال الحيدري، بحوث في علم النفس الفلسفيّ، تقرير عبد الله الأسعد، الطبعة ٣ (قم: دار فراقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٥)، الصفحة ٨٥.

(٦٠) بحوث في علم النفس الفلسفيّ، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.

(٦١) المصدر نفسه، الصفحة ٨٧.

ولم تكتف الأبحاث الفلسفيّة في إبراز وجوه الوحدة في حقيقة النفس بذاتها، بل سعت إلى تجليتها على مستوى الوحدة مع بُعدها الروحيّ المفارق، أو إن شئت فقل المتجاوز، وعلى مستوى الوحدة مع بُعدها الطبيعيّ والمدنيّ-الدنيويّ.

ففي المستوى الأوّل من البُعد الروحيّ، تحدّث الفلاسفة والعرفاء عن كون النفس ظلّ الوجود الواجبيّ. إذ لا حدّ لمعلومها ومعقولها المسانخ لمصدرها العلّيّ، كما وأنّها تتّجه بحركة الشوق نحو مصدرها الذي عنه فاضت فتولّدت عبر ما أسماه صدرا بالحركة الجوهريّة، التي وإن وقعت في الطبيعة القابلة للتجرّد، إلّا أنّها تصل في الخاتمة لتمام ذاك التجرّد الكماليّ الروحانيّ.

لذا، فليست امتدادات النفس من عالم الطبيعة المادّيّ وشوؤنه إلى آخر مراحلها الروحانيّة إلّا نموذجًا عن مثالها الذي هو الذات الإلهيّة.

أمّا المستوى الثاني، فلقد عمل الفلاسفة، ومنهم الفارابي، على إيلاء النفس، في تدبيراتها، صورة تدبير عالم الاجتماع والإنسان المدنيّ في مملكة السياسة والاجتماع، بحيث صدّروا أحكامًا على مواصفات وقيم المجتمع والمدينة تشابه مواصفات وقيم النفس الإنسانيّة. ولقد نظر كثير من فلاسفة المسلمين لهذه النتيجة، بحيث أفرغ ابن مسكويه وبذل جهدًا مضنيًا لترتيب تربية النفس في بُعدها المدنيّ، الذي اعتبره مجعولًا من الله، وما علينا إلّا تهذيبه ليؤدّي مهمّته التي خلقه الله لأجلها.

ثمّ جاءت جملة من المدارس الإشراقيّة والعرفانيّة في الفلسفة لتدرس الإنسان باعتباره صورة عالم صغير لعالم أكبر هو الوجود كلّه.

وما هذه المساعي إلّا لتأكيد عمق معنى مسؤوليّة الاستخلاف الإلهيّ للإنسان في الأرض. وهي مهمّة، رغم عظَم ما قُدِّم فيها، تبقى وستبقى مفتوحةً على قراءات وأطروحات جديدة وخلّاقة. ولو أردنا المحور فيها لأمكن القول إنّه «معرفة النفس»، التي ساوت عند الأقدمين «معرفة الربّ»، وعلينا اليوم مهمّة إبراز كيف أنّها تساوي «معرفة العالم».

الإنسان من خلال الطبيعة والشخص والفطرة

حسن بدران[1]

الإنســـان، في التقليد المنطقيّ الشائع، عبــارةٌ عن «جسم نامٍ، حسّاس، متحرّك بالإرادة، ناطق». ويحتــوي هــذا التعريف على أهمّ العناصر التـي شغلت التفكير الفلسفيّ والعلمـيّ قديمًا وحديثًا بوصفهــا مقوّمات الطبيعة الإنسانيّة، نظرًا لتضمّنــه الأبعاد المادّيّة والروحيّة من الشعور والإرادة والوعي، وذلك على الرغم من اختلاف الآراء حول المعايير والضوابط التي قد تتفاوت من جهة احتوائهــا على جميــع الأبعاد الآنفــة، أو اقتصارها على بعد دون آخــر، وكذلك الاختلاف في تصويــر علائقها وكيفيّة ارتباطها. بيد أنّه ثمّة نزوع، في تفسير الإنسان، ينحو إلى إغفال الطبيعة الكلّيّــة، مــن خلال الحكم على الإنســـان كشخص، وهو منظور يحيل الإنســـان إلى مجموعة من الأوضـــاع التـــي يتمّ وصفها عــادةً بأنّها أوضـاع إنسانيّــة، إلّا أنّه يخفــق في القبض على الأسس العميقــة التي تتحدّد على أساسها بنيــة الإنسان من خلال الكشــف عن الدوافع الأصيلة والكامنة فيه.

المفــردات المفتاحيّــة: الطبيعة؛ الفطرة؛ الشخص؛ النفس والجسد؛ الوجــه؛ العلل الإعداديّة والعلل الإيجاديّة؛ محمّد عليّ الشاه آبادي.

الإنسان والطبيعة

النظــر في الطبيعــة الإنسانيّة، كحالــة متميّزة، يضعنا بنحــو تلقائيّ أمام حالــة من «النزوع الإنســـانيّ» يتمّ التعبير عنها عادةً بتعبيرات تخصّ الوضع البشريّ، كالإحساس بمعنى الجمال والدين والاجتماع، وطرح السؤال، وامتلاك الإرادة، وممارسة الحرّيّة، والقدرة على تطوير منظومــة أخلاقيّة تسمح بتجاوز الأوضاع القائمة، والإمساك بزمام الحركة في التاريخ، إلى جانــب التفرّد في القدرات العقليّــة والاجتماعيّة والحسّيّة. في المقابــل، يميل أتباع «النزوع

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة، بيروت.

الطبيعيّ» إلى اعتبار هذا التميّز مجرّد تأويل بشريّ يمكن تلافيه من خلال تفكيك البنية النظريّة للإنسـان بمـا يكفل العودة بـه إلى أحضان الطبيعـة الأم. ووفقًا لهذا الاتّجاه، فـإنّ الأنشطة والفعاليّات المتميّزة إنسانيًّا - بحسب الادّعاء - قابلة للشرح وفق حتميّات القانون المادّيّ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الأخرى التي تجد تفسيرها داخل القانون الطبيعيّ، فهو يجري علـى الجميـع بلا استثناء، وأيّ تفرّد أو تميّز فيه يرتـدّ إلى خلل ما في تطبيق نظام الطبيعة. من هنا، ينبغي النظر - وفق هؤلاء - إلى الطبيعة الإنسانيّة من زاوية «الفلسفة الطبيعيّة» بوصفها منظورًا عالميًّا يسعى لبناء فهم عامّ عن عالم الواقع وموقع الإنسان فيه.

والطبيعة ليست مجرّد جسم أو جماد، بل هي القوّة السارية في الأجسام، التي بها يصل الجسـم إلى كماله الطبيعيّ (الطبعيّ)[٢]. والطبع عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام، حالّة فيهـا. وهي مظلمة، إذ ليس لها معرفة وإدراك، ولا خبر لها من نفسها، ولا ممّا يصدر منها، وليـس لها نور يُدرك بالبصـر الظاهر أيضًـا[٣]. فالطبيعة تفيد معنى القـوّة والميل والنزوع، ولكنّها لا تتضمّن الإرادة[٤]. لذلك، فالطبع هو ما يقع على الإنسان بغير إرادة. وبهذا المعنى تقترب الطبيعة في دلالتها من حدود الغريزة والفطرة؛ والطبْعُ الجبلّة التي خلق الإنسان منها (عليها)[٥].

وفي المنظـور الغربـيّ، طُرحـت الطبيعة مع ديكارت علـى أنّها طبيعة الامتـداد المميّزة للجسـم، وذلك في مقابل الوعي بالطبيعة المفكّرة للذات. ولم تبتعد الأنظار اللاحقة جذريًّا عن مفهوم الطبيعة هذا، والذي غلب عليه الطابع الفيزيائيّ البحت، وتمثّل إنسانيًّا في الأبعاد الفسيولوجيّة للجسم، مقابل الأبعاد النفسيّة والعقليّة والروحيّة.

وقـد تجاهلت الاهتمامات البحثيّة المعاصرة السؤال عن المصدر الخارجيّ للحياة والنظام الماثلَين في الطبيعة، لأسباب منهجيّة تتعلّق بدراسة الظاهرة في نفسها، أو في مجالها الإدراكيّ الخاصّ بها، ذلـك أنّ نظام الطبيعة واقع ماثـل للعيان، يمتلك مبرّرات وجـوده داخليًّا؛ إنّ الطبيعـة لا تفعـل شيئًا لغير معنًى، ولا تتجـاوز عمّا فيه تمام الشيء في طبيعتـه. بينما تنتمي التفسـيرات التعليليّـة والتبريريّة - التـي تحيل إلى ما هو خارج الطبيعـة - إلى مجال الاهتمام الفلسفـيّ والدينيّ، حيث تحتـلّ الطبيعة المتضمّنة لعناصر النظـام والغائيّة مساحةً واسعةً من

---

(٢) الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥)، الصفحة ١٤٥، مصطلحات ابن عربي في الهامش.

(٣) رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلاميّ، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٩)، الصفحة ٥٧٢.

(٤) التعريفات، مصدر سابق، الصفحة ١٤٥، مصطلحات ابن عربي في الهامش.

(٥) المصدر نفسه.

الاهتمــام العقديّ. ويطلق على فئة من منكري وجود الله تعالى، في التراث الإسلاميّ، اسم «الطبيعيّــين» و«أصحــاب الطبائع»، كونهم يحيلون الأفعال المشهــودة في العالم إلى الطبيعة ذاتهــا، بمــا في ذلك الأفعــال الهادفة الصادرة على وجــه الصواب والحكمــة. إلّا أنّ أفعال الطبيعة، بما تتوفّر عليه من الصواب والحكمة، لا تصدر إلّا عن مبدإ يتوفّر في ذاته على العلم، والقــدرة، والعمد. وإذا لم تتوفّــر الطبيعة في ذاتها على تلك الملامــح الذكيّة، فمن أين يأتي النظــام؟ وما هو المصدر الذي يملأ الطبيعة بالحكمة، ويوقفها عند حدود لا تتجاوزها؟ هذا هو السؤال النقديّ الذي يختصر روح النقاش الدائر آنذاك بين الدينيّين والطبيعيّين. إنّ مجرّد ظهور النشاطات الهادفة في الطبيعة لا يستلزم بالضرورة أن تكون صادرةً عنها بالذات، بل يجب أن تصدر عن جهة تمتلك في ذاتها كافّة العناصر الإيجابيّة الناشطة في الظاهرة بحسب قانــون التناسب والسنخيّة بين العلّة والمعلول. ومــا نشاط الطبيعة سوى ذلك القانون الذي أجراه الله تعالى على ما أجراه عليه.

وكما أنّ فكرة «قانون الطبيعة» لم تسعف الطبيعيّين من خلال حصر الفاعليّة في الطبيعة، كذلك فكرة «فوضى الطبيعة»، التي تستند إلى أنّ انتظام الحوادث ليس بالذات بل بالعَرَض والاتّفاق، وأنّ ما نسمّيه نظامًا يوجد إلى جانبه فوضًى وتشوّهات خلقيّة. ويُسجّل على هذا التصــوّر أنّ الــذي يكون بالعَرَض والاتّفاق إنّما هو استثنــاء في الطبيعة، لا يوجب أن يكون جميعها كذلك. وليس هو بمنزلة الأمور الطبيعيّة الجارية على مثال واحد جريًا دائمًا متتابعًا. إذ إنّ الاتّفاقــيّ لا يدوم، ولا يقع أكثريًّا[٦]. وليســ بعيدًا عن أجواء هذا النقاش تلك الأنظار العقديّــة التــي كانت تحــدّق إلى عالم الغيب من منظــار مادّيّ، والتي بلغــت إلى حدّ تأسيس رؤيــة عن تجسّم الذات الإلهيّة، ومــا إذا كان من الممكن رؤية الله بالحسّ، وما يتبع ذلك من آراء متضاربــة تتعلّــق بصفات الله الخبريّة، وهي الصفات التي تنســب إلى الله تعالى الأعضاء والأفعــال الجسميّة. هــذه الاهتمامات ذات الشأن المــادّيّ كانت تشغــل العقل الإسلاميّ بالفعل في مرحلة سابقة لغايات دينيّة، لا تمتّ إلى بحث الطبيعة بصلة.

وعلــى هذا النحو، لم يكن الباحثون قديمًا يتطرّقون إلى تفسير الرابط بين النفس والجسد مــن زاويــة معرفيّة، تهــدف إلى المواءمة بين طرفــين من طبيعتين مختلفتين، بمقــدار ما كانت تطلّعاتهــم الدينيّة هي المحكّ في توجيه آرائهــم وتحديد أفكارهم. ومع ذلك، فقد وُجد من

(٦) هذا الموضوع احتلّ حيّزًا واسعًا من النقاش في فترة مبكرة من التاريخ الإسلاميّ، وكُتبت فيه رسائل ومدوّنات؛ انظر، على سبيل المثال، توحيد المفضّل، الطبعة ٣ (قم: مكتبة الداوري).

القدماء من وحّد بين مسارَي النفس والجسد، بإيلاء الجسد أهمّيّةً قصوى، وإرجاع النفس إليه، واختزالها به. فقد بدا الإنسان، بنظرة متداولة في جانب من التراث، كما لو أنّه هو هذا الماثل أمامنا بجسده الحيّ. فالنفس تعود بشكل أو بآخر إلى حيثيّة جسمانيّة، قيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس، أو الهواء، أو الماء، أو العناصر الأربعة والمحبّة والغلبة (الشهوة والغضب)، أو الأخلاط الأربعة، أو الدم، أو شخص المزاج الخاصّ، أو أنّها جزء لا يتجزّأ في القلب. وكثير من المتكلّمين على أنّها الأجزاء الأصليّة الباقية من أوّل العمر إلى آخره، والتي من شأنها أن يُحسّ بها، وجمهورهم على أنّها جسم مخالف بالماهيّة للجسم الذي يتولّد منه الأعضاء، نورانيّ، علويّ، خفيف، حيّ لذاته، نافذ في جواهر الأعضاء، سار فيها سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، لا يتطرّق إليه تبدّل ولا انحلال، بقاؤه في الأعضاء حياة، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت. وقيل هي (النفوس) أجسام لطيفة متكوّنة في القلب، سارية في الأعضاء من طريق الشرايين، أو متكوّنة في الدماغ نافذة في الأعصاب الثابتة منه إلى جملة البدن[٧].

فالنفس، بحسب الاعتبارات الكلاميّة الآنفة، من قبيل الأجسام، وهذا النوع من التفسير يغلب على الوعي المباشر أكثر منه على الوعي التأمّليّ العميق؛ ذلك أنّ التفسير المادّيّ قابل للفهم المباشر، والإشارة إلى النفس باعتبارها شيئًا «مجرّدًا عن المادّة» هي إشارة تحيل إلى الإضمار والتغاير والتقابل، وهي عوامل ضدّ معرفيّة كونها لا تحيل على التفسير والشرح والتماثل. وعلى سبيل المثال، فإنّ المعرفة المباشرة بالأشياء تحصل بواسطة الحواسّ، وبدون الحواسّ لا تتحقّق تلك المعرفة، ومرجع الحواسّ إلى الجسد. ثمّ إنّ النشاطات الأخرى التي نقوم بها من القيام، والقعود، والمشي، والوقوف، وغير ذلك، هي فعاليّات صادرة بنحو مباشر عن الجسد. مضافًا إلى أنّ افتراض وجود طبيعة أخرى للنفس، غير الطبيعة المادّيّة، هو افتراض تفكيكيّ استنتاجيّ. والحالة الوجدانيّة للمرء تأبى عن وجود مثل هذا التنافر داخل بنية ذاته الواحدة. وقد كان المتكلّمون ممثّلين في الغالب للاتّجاه العمليّ العامّ، باستثناء بعض الحالات الخاصّة التي توغل في الفكر التنظيريّ. من هنا، لا ينبغي أن يُفهم من تفسيراتهم المتقدّمة إرادة تغليب الاتّجاه المادّيّ في مقابل الاتّجاه الروحيّ، وإن كان قد يلزمهم مثل ذلك. وإنّما ينبغي مقاربة تفسيراتهم للنفس كما لو أنّها أقرب إلى تفسير المزاج الناظم للعلاقة بين

(٧) انظر، العلّامة المجلسي، بحار الأنوار، تحقيق محمّد باقر البهبودي، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٩٨٣)، الجزء ٥٨، الصفحة ٦٩.

المجـرّد والمادّيّ، وهو الذي من شأنه أن يفسّر كيفيّـة الارتباط بين النفس والجسد. وبذلك يتّضح أنّ النقاش حول تصوّر العلاقة يعود في أصله إلى تحديد تصوّراتنا عن الجسد والنفس. إذ يصعـب على الاتّجاه العملـيّ العامّ أن يتعامل مع النفوس كما لـو أنّها أشباح تختبئ وراء موادّ. الأمر الذي يضعنا وجهًا لوجه أمام الواجهة الفعليّة لإشكاليّة الطبيعة الإنسانيّة، والتي تكمـن في كيفيّة تفسير ارتباط النفـس بالجسد تفسيرًا مقبولًا في السيـاق العلميّ المعاصر؛ ذلك أنّ تميّز النفس عن الجسد جوهريًا قد يفضي إلى تصوّر عشوائيّ يقضي بنفي الخصوصيّة التـي تنظّم العلاقة بـين نفس خاصّة وجسد خاصّ. وإلّا، فما الذي يـبرّر استمرار وجود الجسد للنفس رغم تغـيّرات الزمن؟ هذه الخصوصيّة وجدها الفلاسفة في المزاج والاعتدال الخاصّ؛ ذلـك أنّ لكلّ نفس بدن لا يليق بمزاجـه واعتداله إلّا لتلك النفـس الفائضة عليه، بحسـب استعداده الحاصل باعتداله الخاصّ، سواء كانت النفس متميّزةً عن البدن منذ أوّل وجودها، أو كان تميّزها عنه لاحقًا وعلى أساس الحركة الجوهريّة.

مهمـا يكن، فقد تنبّه المتكلّمون إلى وجـود عناصر أساسيّة صادرة عن الإنسان لا تنتمي بطبيعتها إلى أفاعيل الأجسام، كونها تحيل إلى الثبات والوعي والإرادة. وحيث إنّ الأجسام غـير متنوّعة بحسـب الفصول والمبادئ، فلا يمكن إسناد تلك العناصـر إليها، وإنّما تأتّى لهم إثبات تميّز النفس عن طريق الأدلّة السمعيّة والعقليّة، حيث تتميّز النفس بثباتها، خلافًا للبدن الـذي هـو في تبدّل وتحلّل على الدوام (الثبات)، كمـا أنّ الإنسان لا يغفل عن وجود ذاته، وقد يغفل مع ذلك عن البدن (الوعي)، مضافًا إلى أنّه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة إلى العلوّ (الإرادة).

ويـرى ملّا صدرا أنّ مبحـث النفس الإنسانيّة يمكن أن يُلحظ مـن جهتَين، جهة ترتبط بالعلم الطبيعيّ، وجهة ترتبط بالعلم الإلهيّ. ويقول في بداية السفر الرابع:

> النظـر في النفس بما هو نفس نظـر في البدن. ولهذا عُدّ علم النفس من العلوم الطبيعيّة الناظرة في أحـوال المـادّة وحركاتها، فمـن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتهـا مع قطع النظر عن هـذه الإضافـة النفسيّة يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدإ آخـر، ويستأنف علمًا آخر غير هذا العلم الطبيعيّ[٨].

فالبحـث عـن النفس من جهة ما لها مـن إضافة استكماليّة بالنسبـة إلى البدن يجب أن

(٨) صدر الدين الشيرازي، **الأسفار الأربعة**، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء ٩، الصفحة ١٠.

يكـون في حيطة العلم الطبيعيّ[٩]. ويصنّفها في جملة العلم الإلهيّ من جهة كونها موجودًا روحانيًّا يتحرّك ويسير نحو مبدئه. ويرى الميرداماد - أستاذ صدر المتألّهين - أنّه يُبحث في العلـم الطبيعيّ عن النفس من حيث إنّها حال البدن الجسمـانيّ نزولًا وهبوطًا، وفي الإلهيّ عن حال جوهرها المجرّد عروجًا وصعودًا[١٠].

ولا يـتردّد الفلاسفة في القـول بتجرّد النفس، وأنّها متعلّقة بالبـدن تعلّق التدبير والتصرّف؛ يـدلّ على تجرّدها أنّ المادّة لا تكـون صورةً لغير المادّيّ، والنفس تتمثّل المعنى مجرّدًا وتعقله. فتتصـوّر المعاني المشتركة بين أشيـاء متعدّدة، بتجريدها من الأوضـاع والكيفيّات، وتتعقّل الأضـداد، ونحوها من المعاني والصفات التـي يمتنع حلولها في المادّة، إلى ما هنالك من أدلّة أقاموهـا على إثبـات تجرّد النفس وتميّزهـا. فالنفس ليست مادّةً - وإن صـحّ أن يُطلق لفظ النفـس على ما هو مـادّيّ، كالنفس النباتيّة التي هي مبدأ أفاعيـل التغذية والتنمية والتوليد، والنفس الحيوانيّة التي هي مبدأ الحسّ والحركة الإراديّة، والنفس الناطقة الإنسانيّة. وتُفسّر حينئذ النفس بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة.

إلّا أنّ هـذا الإطـلاق لا ينفي تجرّد النفس تجرّدًا تامًّا باعتبار آخر تكون فيه عقلًا. فالعقل جوهـر مجرّد عن المادّة، وهـو إن تعلّق بالبدن تعلّق التدبير والتصـرّف يُطلق عليه حينئذ اسم النفـس. ثمّ إنّ الإقرار بمبادئ متعدّدة لأفاعيل النفس لا ينفي اتّحاد هذه المبادئ بالنفس اتّحاد المراتب الناقصة بالكاملة، فالنفس في وحدتها كلّ القوى.

كما تنبّه الفلاسفة إلى عمق الإشكاليّة الكلاميّة الماثلة في تصوّرهم لمفهوم العلم. إذ يقوم النشـاط المادّيّ في تفسير علاقة النفس بالجسد على قاعدة الوعي التلقائيّ، أي على الخاصّ الحسّـيّ، ومن ثمّ ينقضّ على المشترك العقليّ من خـلال توحيد المرجعيّة الإدراكيّة للخاصّ والمشـترك في الجسـم. فيتـمّ تصوير العلاقة على أسـاس أنّ المدرك للكلّيّ هـو بعينه المدرك للجزئـيّ، وحيـث إنّ المـدرك للجزئيّ جسم، والمـدرك للكلّيّ هو النفـس، فتكون النفس جسمًا.

من هنا، عمـد الفلاسفة في سياق نقد النظريّة الكلاميّة إلى إعادة تنقيح مفهوم العلم من

(٩) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح جلال الدين الآشتياني (طهران: انتشارات انجمن فلسفه، ١٣٥٤هـ.ش.)، الصفحة ٧.

(١٠) حسـن حسـن زاده آملي، عيـون مسائل النفس (طهـران: مؤسسه انتشـارات امير كبير، ١٣٧١هـ.ش.)، الصفحتان ٢٩٧ و٢٩٨.

خـلال إرساء تصوّر دقيق يرتكز علـى أساس نشاط نفسيّ؛ النفس هي التي تدرك الجزئيّات المحسوسـة، لا الحواسّ. والنفس تـدرك الكلّيّات بالـذات، والجزئيّـات بواسطة الآلات (الحواسّ). والنفس تـدرك لذعة الجوع التي في الجسد، وقـد لا تدركها عند انشغالها مع أنّ الجسـد يفعل مقتضاه. فالحواسّ شـرط في إعداد النفس للعلم، لا أنّها علّة إيجاديّة للعلم. وقـد جرّهم ذلك إلى تفسير إدراك النفس الحيوانيّ للأشيـاء بإضفاء نوع من التجرّد الناقص لهـا. كما عملوا على تأصيـل مفهوم الكلّيّ، حيث تظهر نفسيّـة النفس بجلاء في إدراكها للكلّيّـات. على أنّه إنّمـا يصحّ الإشكال الكلاميّ فيما لو اقتصر تفسير الكلّيّ على كونه مجرّد إدراك لمجموعـة من الجزئيّات، مع حـذف خصوصيّاتها الفرديّة. وهو إجـراء تطبيقيّ آليّ يُطلَـق عليه «التجريـد العقليّ»، وفسّر بأنّه يحيل الجزئيّ البيّن إلى كلّيّ مبهم من خلال عمليّة التجريد والحذف. وهذا المعنى يتناسب مع النزوع الاسميّ القائم على إنكار الكلّيّ الطبيعيّ. بخلاف المبنى الارتقائيّ، الإبداعيّ، القائم على خلّاقيّة النفس في عمليّة إدراكها الكلّيّات. وهذه النفس تؤول إلى العقل حين تبلغ مرحلة التجرّد التامّ عن البدن. والعقل يحيل الأشياء إلى معانيهـا من خلال الكشف عن حقائقها الذاتيّة. هذا النقاش سوف يكشف عن الأبعاد العميقـة للصراع الفكريّ الذي كان يخاض شرقًا وغربًا من خلال تقديم رؤية حول العقل، رؤيـة سوف تنعكس إلى داخل المجال العقليّ نفسه، وسوف تتمثّل في حيثيّات عمل العقل بوصفه عقلًا أداتيًّا، أو عقلًا إبداعيًّا فاعلًا.

ثـمّ إنّ الطبيعة تنشد في أفعالها ما هو الأوفق بالنظام الأفضل، وذلك على قاعدة الإيمان الـذي يحيل أحداث الطبيعة إلى مفهوم العناية الإلهيّة، وفق مبادئ عقليّة تجد مرتكزاتها في الفطـرة الإنسانيّة. والعناية لا تتأتّى بإسقاط فوقـيّ يعمل على إلغاء الفعاليّة الإنسانيّة، بل إنّ الفعاليّة الإنسانيّة نفسها متضمّنة في هذه العناية. يقول الفيض الكاشاني:

> إنّ الأنواع ليسـت حاصلةً عقيب الحركات والاستعدادات، والقسر لا يكون دائميًّا، بل إنّ العناية اقتضت ما هو الأوفق بكلّ نوع، على الوجه الذي يصحّ أن يُنسب إلى إرادة خالية عن شوب تغيّر وانفعـال، وهذا ضرب من البرهان اللّمّيّ الذي يُقـام على وجود الأشياء، من جهة العناية المتعلّقة بما هو الأوفق بالنظام الأفضل[11].

وأساس هذه العناية هو أنّ الطبيعة ليست مسرحًـا فارغًا من أيّ شيء، أو مسرحًا لدمًى متحرّكة، بل هي مسرح ممتلئ بالشخصيّات الحقيقيّة التي تتحرّك بمقتضى قوانين الحياة التي

(١١) الفيض الكاشاني، عين اليقين، تحقيق فالح العبيدي، الطبعة ١ (بيروت: دار الحوراء، ٢٠٠٧)، الجزء ٢، الصفحة ٢٤.

أوجدتها العناية نفسها. بمعنًى آخر، إنّ الظواهر التي تنعكس على المسرح ليست سوى تعبيرات عن الحقائق التي تملأ الواقع وتصنع واقعيّته. فالطبيعة ليست شيئًا مستقلًا بذاته، موجودًا كطبيعة كلّيّة. كما أنّها ليست وعاءً فارغًا من كلّ شيء. وإنّما تظهر الطبيعة في نماذج متعدّدة؛ في إنسان، وأسد، وحجر، وأشجار، ونار، وما شابه ذلك. وهي نماذج واقعيّة وليست أشباحًا. ويكمن وراء كلّ مظهر حقيقة نوعيّة تعتبر هي المؤثّر المباشر في تحديد معالم ذلك المظهر. وهذه الحقيقة ليست شيئًا آخر مخالفًا للطبيعة نفسها، بل إنّ مفهوم الطبيعة هو تصوّر مضلّل إذا ما عزلناه عن سائر المفاهيم والحقائق التي نسمّيها نوعيّة.

إنّ عبارة الفيض الكاشاني هنا – «الأنواع غير حاصلة عقيب الحركات والاستعدادات» – هي عبارة جذريّة على مستوى القراءة والفهم، من شأنها أن تفتح الباب لنقاش واسع يدور رحاه على أسبقيّة الوجود على الماهيّة أو العكس، وعلى تحديد نوعيّة العلاقات القائمة في بنية الطبيعة الإنسانيّة، من كونها تمثّلات عارضةً على الطبيعة الإنسانيّة المنجزة، أو كونها ديناميّات جدليّة تمهّد وتعدّ لجوهر الحالة الثقافيّة فينا، وهل يمكن التمييز بين الكمالات الأوّليّة والثانويّة بعزل بعضها عن بعض، أم إنّ الأعراض هي شؤون حركة الجوهر وتجلّياته.

كلّ هذا يضعنا أمام خيارات مشروعة في ترسيم نظريّة تقوم على تفسير العلاقة بين النفس والجسد على قاعدة جدليّة تأخذ في الحسبان الموقع الذي يمثّله كلّ طرف بحسب ما تفترضه طبيعته الخاصّة به. ولا شيء ينتشلنا من وعورة هذا المسلك سوى إيماننا الارتكازيّ والمستند، من الناحية المعرفيّة، على ثنائيّة ما تقوم بين المظهر والجوهر. وهو إيمان يقوم على أنّ العلل الإعداديّة في الظواهر تحيل إلى العلل الإيجاديّة في الحقائق، بحيث يكون التمييز بين الظواهر والحقائق مجرّد تمييز نظريّ. فالنفس جسمانيّة الحدوث بحسب المظهر، روحانيّة البقاء بحسب الجوهر – على أن لا يُفهم من ذلك كما لو أنّ الجسميّ في علاقة ندّيّة مع الروحيّ. ووفقًا لذلك، لا يمكن إعطاء دور تأسيسيّ للطبيعة في علاقتها مع النفس إلّا بمقدار ما تظهر النفس في الطبيعة. وتتكشّف وظيفتها في الشروط الإعداديّة للواقع كما لو أنّها تتكشّف عن الشروط الإيجاديّة له. فالطبيعة لها نوع أصالة في عمليّة خلق الإنسان، وذلك باعتباره خلقًا من الطين أو الأرض؛ «إنّ الله خلق آدم من قبضة قبضها من جمع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود، والسهل والحزن، والطيّب والخبيث»[١٢].

(١٢) أحمد بن حنبل، مسند أحمد (بيروت: دار صادر)، الجزء ٤، الصفحة ٤٠٠.

والطبيعــة هنــا – بعيدًا عن التفســيرات الرمزيّة – هي مؤشّر إمــكانيّ استعداديّ لا غير، ولا يمكــن أن تكــون الطبيعــة أكثر من ذاتهــا، فإنّ إيجاديّــة الطبيعة عــين إعداديّتها. هكذا تبدو النفــس جسمانيّة الحدوث **بلحاظ خلق الإعداد**، كما تبــدو الأنواع غير حاصلة عقيب الحــركات والاستعدادات **بلحــاظ خلق الإيجــاد**، والخلق في الحالتَين واحــد، لا تعدّد فيه إلّا بمقــدار ما تفــترق الظواهر عن الحقائق نظريًّا؛ ذلك أنّ الإنســان لا ينتقل في ترحاله إلى عالم الله تعــالى في اتّجــاه أحاديّ، بحيث يتّخــذ مساره انطلاقًا من التحدّد الجســديّ، إلى التقدّر النفســيّ، فالتحقّــق العقليّ. وإن كان في أقوال العلماء مــا يشير إلى ذلك فينبغي أن يُفهم في الإطــار النظــريّ لا غير. وإنّما يدخــل الإنسان في علاقة متكافئة بحســب علائقها مع كافّة حيثيّات وجوده، بحيث تتيح له هذه العلاقة انتقالًا وازنًا على أساس بنيته الكلّيّة الشاملة.

وفي ذات السياق، يبدو الإنسان، وفقًا لمنهجيّات بحثيّة معاصرة تناولت مشكلة العلاقة بين النفس والجسد، أقرب إلى الطبيعة منه إلى النفس أو العقل. وينصبّ البحث حول نظريّة مــن شأنها لو تمّ العثور عليهــا أن تفسّر كيفيّة قيام علاقة بين نموذجَــين مختلفَين في طبيعتهما تمــام الاختلاف. وتتوزّع المقترحات وفق اتّجاهَين رئيسَين: أحدهما ثنائيّ يؤمن بوجود بعد نفســيّ إلى جانب الجســد، وإن كان يصطدم بجدار من اللامعنى، حين يفترض وجود جزء فينــا عصيّ عــن الفهم العلميّ. والآخر يتملّكه قلق طغيان الجســد بسبب من نزوع أحاديّ يقصــر الوجود البشريّ على البُعــد الفسيولوجيّ البحت. ومع ذلــك، يُجمع الطرفان على إنكار ثنائيّة النفس والجسد بالمعنى الذي تكون فيه النفس جوهرًا مستقلًّا عن البدن. وهذه هــي المؤاخذة التي طالــت نظريّة ديكارت عن **التفاعل المتبادل** والتــي يذهب من خلالها إلى أنّ الحــالات النفسيّة والعمليّات العقليّة تؤدّي إلى إحداث تغيّرات معيّنة في الجسم، كما أنّ بعضــ التغييرات الفسيولوجيّة تكون علّةً لإحداث حــالات نفسيّة وعمليّات عقليّة. وكان على ديكارت أن يقدّم تفسيرًا عن الظروف المحدّدة التي تنشأ في ظلّها العمليّات الشعوريّة مــن جرّاء العمليّات الفسيولوجيّة. إلّا أنّه أخفــق في ردم الهوّة بين النفس والجسم بإصراره على استقلاليّتهما، واعتبار كلّ منهما جوهرًا قائمًا بنفسه.

والنقــد نفســه يتوجّه علــى **نظريّة الظاهــرة الثانويّــة** للعــالم البيولوجيّ توماســ هكسلي (١٨٩٥) التــي ترى في الإنسان آلةً واعيةً بلغ فيها الوعي أعلى درجات التطوّر البيولوجيّ في عــالم الحيوانات. وأنّ الإنسان مؤلّف من جسم وعقــل، الجسم هو الأصل والعقل فرع نابــع عنه في سلّم تطوّره. ليسـ العقل جوهرًا ديكارتيًّا متميّزًا وإنّمــا يصدر عن الجسم كما يتصاعــد الدخان من آلة بخاريّة، بل يفرز المخّ العقل كمــا تفرز المرارة الصفراء. ووفق هذه

النظريّـة، يقـع التأثير العلّيّ بين حـالات النفس وحالات الجسم من جانـب واحد. إذ يؤثّر الجسـم وتغيّراته الفسيولوجيّة في حالات النفس، أمّا حالاتنا النفسيّة فليس في مقدورها أن تكون علّةً لأيّ حادثة فسيولوجيّة في المخّ.

وإلى جانـب هذه النظريّة طرحـت **نظريّة الانبثاق** (لويد مورجـان، صموئيل الكسندر، برود) من خلال القول إنّ العقل الإنسانيّ حين انبثق أو نشأ عن الجسم في تطوّره البيولوجيّ المعقّـد في التركيب والوظائـف، اكتسب خصائص أساسيّةً جديـدةً تختلف عن خصائص البدن، وليس في متناول علم وظائف الأعضاء أن يدرسها، أو يبيّن خصائصها، أو يتنبّأ بها. وتعـاني هـذه النظريّة من قصور في تفسير كيفيّة نشوء شيء عن الجسم مختلف في طبيعته عن الطبيعة المادّيّة. وكيف يمكن أن تكون حالات الجسم علّةً لإحداث حالات النفس.

وهناك **نظريّة الموازاة** بين النفس والجسم (سبينوزا، مالبرانش، ليبنتز، فيشنر)، والتي تستند إلى واقعة أساسيّة ترى أنّ بين حالاتنا الشعوريّة وحالاتنا النفسيّة علاقة وثيقة مطّردة، ليست هـي علاقة العلّيّة؛ ويجب ألّا تتمّ العلاقـة العلّيّة إلّا بين طرفَين من طبيعة واحدة. نفترض أن بين الحالات النفسيّة والعقليّة من جهة، وبعض الحالات البدنيّة والتغيّرات الفسيولوجيّة من جهة أخرى، موازاةً، أو مصاحبةً، أو تلازمًا في الحدوث؛ حين أقوم بعمليّة عقليّة يقابلها في الحدوث حادثة فسيولوجيّة، وحين تحدث بعض الحوادث الفسيولوجيّة تواكبها حالة نفسيّة معيّنـة، دون أن يكون بين حدوث النوعَين من الحالات والحوادث علاقة علّيّة. وتتّخذ هذه النظريّة صورًا مختلفةً مع مالبرانش الذي قال **بنظريّة المناسبات**، بمعنى أنّ حدوث حادثة عقليّة – مثـل إرادتـي تحريك ذراعي – بمثابـة فرصة لله ليحدث تغييرًا معيّنًـا في بدني تتبعه حركة الـذراع. وكذلك الحـال في كلّ الحوادث النفسيّـة والفسيولوجيّة. والله علّـة هذه الموازاة الدقيقـة. ومع ليبنتز، فيما يسمّيه **التجانس المحدّد منـذ الأزل**، بمعنى أنّ العقل (المونـاد الأسمى في الإنسـان) لا يؤثّـر في الجسم (المونادات التي تؤلّف الجسم) تأثـيرًا علّيًّا. كما أنّ الجسم لا يؤثّـر في العقـل لأنّ كلًّا منهما كافٍ نفسـه، مستقلّ عن الآخر (كلّ مونـاد وحدة تامّة مغلقـة على ذاتهـا)، لكن حين تحدث حالة نفسيّة يقابلها تغيّر جسمـيّ بطريقة بالغة الدقّة، وحين تحدث بعض التغيّرات البدنيّة يقابلها ظهور حالات نفسيّة معيّنة، دون أن توجد بينها علاقـة تأثير وتأثّر، وإنّما هي مجرّد مصاحبة محكمة. وذلك مظهر للتجانس والانسجام الذي حدّده الله منذ الأزل للإنسان والكون. ومع فيشنر، الذي شبّه العلاقة بين الحوادث النفسيّة والفسيولوجيّـة بنصّ وترجمتـه، أو بترجمتَين لنصّ واحد بلغتَـين مختلفتَين. كأنّ الحوادث النفسيّـة والفسيولوجيّة مظهـران متوازيان لحقيقة واحدة. وأخـيرًا، مع كوهلر، الذي بعد

تأكيـده تمايز الحـالات النفسيّة والحوادث الفسيولوجيّة بحيث لا تقـوم علاقة عليّة بينهما، يعلن قبولـه لنظريّة الموازاة كموقف مؤقّت ريثما يقدّم لنا علمـا الطبيعة والنفس اكتشافات جديدة تساعدنا على تفسير الاقتران.

ولا تفصـح لنا هذه النظريّة عن الأساس في تقرير مـا إذا كانت هذه المصاحبة موازاةً أو عليّـةً، والحـال أنّ الوعي المباشر بما يحـدث لنا من تغيّرات فسيولوجيّـة في المخّ أو الأعضاء غـير ممكن لنا! مضافًـا إلى أنّ المشكلة ليست تجريبيّةً، فلا جدوى من توقّع اكتشافات علميّة تجريبيّـة في المستقبـل تكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم. ولعـلّ **النظريّة الفسيولوجيّة (الذاتيّـة)** قـد تداركت هذا الخلل حين اعتبرت أنّ الإنسان مجرّد كائن مادّيّ بحت، وفسّرت الحياة الشعوريّة تفسيرًا فسيولوجيًّا خالصًا، بأن ردّتها إلى ما يحدث في المخّ: حين أقول إنّ لـديّ خبرات نفسيّـة، أو أمارس عمليّات عقليّة، فإنّي أتحدّث عـن حوادث فسيولوجيّة في المخّ. إذًا، فالعقل وحالاته ليس سـوى تغيّرات في المخّ. ويبقى أنّ هذه النظريّة هي مجرّد فرض فلسفـيّ متطرّف، لا يقبل الحسم عبر اكتشاف معطيات تجريبيّة. فالإنسان ليس مجرّد جسم مـادّيّ يخضع لقوانين الطبيعة، والأحياء، ووظائف الأعضاء، وإنّما هو جسم وعقل، ولكن مع تفسـير العقل تفسيرًا خاصًّا يسمح بالملاحظة العامّـة الموضوعيّة، بحيث يمكن الحديث عن نظريّة تجريبيّة.

من هنا، تقترح **النظريّة السلوكيّة الفلسفيّة** إعطاء النفس أو العقل تصوّرًا آخر مخالفًا للتصوّر الديكارتـيّ؛ الجسم شـيء، لكنّ النفس ليست شيئًا آخر داخـل الجسم بطريقة غامضة، بل النفـس أو العقـل لا معنى له أو دلالة سوى أنّه نماذج معيّنة مـن السلوك في البيئة الخارجيّة، أو استعـداد له إذا توفّـرت ظروف مناسبة. وقد طوّرت هذه السلوكيّـة الفلسفيّة السلوكيّة السيكولوجيّـة في عدّة نقـاط، منها أنّها لم تعد تفسّر السلوك بلغة علم وظائف الأعضاء. ولم تعـد تقصر السلوك على السلوك الفعليّ الراهن، وإنّما تسمح بالسلوك الممكن في المستقبل، ولم تنظر إلى الإنسان نظرةً مادّيّةً خالصةً تُخضع كلّ حالاته الشعوريّة لقوانين علوم الطبيعة، والأحيـاء، ووظائف الأعضاء. الإنسان كائن مـادّيّ لكنّه كائن مادّيّ فريد من جهتَين على الأقـلّ: إنّ الإنسان هو النموذج الوحيد بين الكائنـات المادّيّة الذي يمكنك أن تتحدّث عن ظواهر وحالات نفسيّـة وعمليّات عقليّة من إحساس أو تذكّر أو تفكير، بالإضافة إلى أنّك تقـع في خلـط منطقيّ إن قلت إنّ القضيّة «أنا أكتب بحثًـا فلسفيًّا» مرادفة للقضيّة «جسمي يكتـب بحثًا فلسفيًّا»، فالقضيّة الثانية عديمة المعنـى. وتواجه هذه النظريّة اعتراضات شتّى، منهـا وجود حـالات نفسيّة وعمليّات عقليّة نكابد خبرتها ولا تـؤدّي إلى سلوك بالفعل أو

بالقوّة، كما أنّ مجال سلوكنا أضيق من مجال خبراتنا الشعوريّة(١٣).

ويبدو أنّ شبكة المنهجيّات المعاصرة التي ألقت بظلالها على المشكلة، قد فاقمت من زخم التحدّيات التي واجهت الباحثين في هذا المجال المعرفيّ الشائك. فهي، من جانب، عملت على هدم الرؤى التقليديّة جذريًا، انطلاقًا من أزمة مفهوم الجوهر، وإنجازات علم وظائف الأعصاب، وعلم التأويل اللغويّ، وسائر حقول الإبستمولوجيا، والأنطولوجيا، والأنثروبولوجيا النفسيّة، ومن جانب آخر، أعادت طرح الإشكاليّة في بيئة معرفيّة متشعّبة، وعبر منهجيّات معقّدة، بحيث دفعت بالسؤال إلى واجهة الاهتمامات التي شغلت العقل الغربيّ المعاصر، وتمّ مقاربة السؤال وفق صياغات محدّدة وحاسمة يمكن إجمالها بالتالي: هل الصيغة القانونيّة التي تزعم أنّ شيئا ما يدعى العقل مرتبط بشيء ما يدعى الجسد هي صيغة مناسبة؟ وهل العقل يوجد ككيان؟ وكيف يمكن أن يتّصف اللامادّيّ بالوجود؟ ألا يستحسن أن نتحدّث عن العقليّ بدل العقل؟ وإذا كان العقل ليس شيئا يرتبط بالجسد، وإنّما يخصّ الإنسان، هل من الضروريّ الاعتراف ببُعد عقليّ بحدّ ذاته، أم لا بدّ من ربطه بالإنسان كشخص يمكن موضعته على ضوء الأنثروبولوجيا النفسيّة؟ وإذا لم يكن العقل شيئًا بحيث يمتلك طبيعةً موضوعيّةً، هل هو مجرّد خاصيّة وحدث، أو أنّه ليس أكثر من أسلوب ووظيفة تربط المعنى بالخبرة الفرديّة؟ وهل يمكن وجود بُعد إنسانيّ مستقلّ وغير قابل للاختزال إلى الجسديّ؟ وهل يجب أن نتحدّث عن الدماغ والجهاز العصبيّ المركزيّ بدل الحديث عن الجسد؟ أليس من المتعيّن أن نتحدّث عن «عمليّات» نفسيّة وعقليّة مقابل التغيّرات الفسيولوجيّة في الجسم؟ وهل من الضروريّ وجود لغة وصفيّة للظاهرات النفسيّة مستقلّة عن اللغات المكوّنة جسديًّا؟ وهل إنّ المعرفة الطبيعيّة قابلة لشرح الوجود بكلّ حيثيّاته، بحيث يمكن للعلوم الحيويّة والعصبيّة أن تتكفّل بشرح الإنسان كجسد، ويمكن لها أن تلبّي المصالح المعرفيّة المرتبطة بالإنسان عن طريق هذه العلوم وحدها؟(١٤)

هذه هي طبيعة التساؤلات التي يمكن ملاحظتها بشكل أو بآخر في طيّات مباحث الفلسفة العلميّة، والتي تتّفق في مجملها على تجاوز الصيغة التقليديّة المقدّمة عن الإنسان والتي تحيل وجود النفس إلى كيان متافيزيقيّ، على الرغم من الصعوبة التي تحول دون تقديم

(١٣) بخصوص النظريّات المذكورة، انظر، محمود زيدان، في النفس والجسد (دار الجامعات المصريّة)، الفصل ٨ برمّته «العلاقة بين النفس والجسم»، الصفحات ١٨٣ إلى ٢٠٢.

(١٤) انظر، سرجيو مورافيا، لغز العقل، ترجمة عدنان حسن (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠٢)، الصفحات ١٤ إلى ١٦.

صياغــة واضحة عن الإنســان لا يتخلّلها جنوح نحو إرساء الطبيعــة على القاعدة الفيزيائيّة العامّــة. ويبــدو أنّ الهاجس الــذي يتملّك مجمل الأبحــاث المعاصرة يتمحــور حول تبرير الحالــة العلميّة كوجود ذهنيّ له شأنيّة الحكاية والكشــف عمّا وراءه، بغية التوصّل إلى شرح فسيولوجــيّ أو عصبــيّ عن الكيفيّة التي يقبض بها العقل علــى الواقع. هذا الوجود الخاصّ «المتميّــز بالكشف» يصطدم دائمًا بمستلزمات الطبيعة المادّيّة التي لا تمتلك في ذاتها حيثيّات الوعــي القصديّ. وترجــع المواقف التي تسعى لإشبــاع هذا السؤال المعــرفيّ إلى اتّجاهَين، أحدهمــا يسعــى لإنكار الواقع النفسيّ التجريــديّ للعمليّة العلميّة، من خــلال إحالة العلم نفســه إلى مجموعــة عوامل عصبيّــة فسيولوجيّة بحتة، بحيث لا يمكن معهــا القبض على أيّة وقائع كلّيّة شاملة، والآخر يقرّ بالبُعد النفسيّ، ويردّه إلى مجرّد سيرورة نفسيّة (سيكولوجيّة) تعبّر عن ذاتها من خلال الوعي، والذاكرة.

يتّضــح إلى هنا أنّ الموقف من مشكل الطبيعــة الإنسانيّة يرتدّ إلى أسباب معرفيّة تتعلّق بما إذا كان مــن الممكن إيجاد ترسيم يكشف عن الأصول النظريّة التي من خلالها يتمّ استجلاء الجوهر من وراء المظهر. ذلك أنّ الجوهر الذي تتمحور حوله الفلسفات العقليّة ويقوم على الكشــف والتفسير، يرتدّ بنفسه إلى معطًى عقليّ، ولا يمتلك أيّ رصيد ضمن منظومة العلم التجريبــيّ والفلسفة العلميّة. وقد تناولــت البحوث الفلسفيّة الكيفيّــة التي تتمّ من خلالها الإحاطــة العلميّــة بالأشياء. كما تطرّقــت إلى تفسير العقــل والنشاط العقلــيّ والتمييز بين حيثيّتَين في العقل، هما:

١. مضمون العقل ومحتواه، وهو العقل نفسه، وقبل ذلك يسمّى عقلًا هيولانيًّا. فالمعلوم الذهنــيّ هو عــين المضمون العقليّ، إذ يتشكّل العقل وفق جدليّــة الإمكان والتحقّق، والتي يتحدّد على أساسها موقعه من العلاقة بين المادّة والتجرّد؛ فهو عقل هيولانيّ، وعقل بالفعل، وعقل بالملكة، وعقل مستفاد. وكلّما اقترب العقل من الفعليّات تحقّق له نصيب من التجرّد. والعقــل بهذا المعنى (المصــدريّ) أشبه ما يكون بحدث وخاصّيّــة، لا بجوهر. ويتمّ تفسير العلاقة بين العقل ومعقولاته، على أنّ ما يسمّى بالعقل هو مادّة المعقولات، والمعقولات هي صوره العلميّة. كما يتمّ تفسير حصول العلم على أنّه عبارة عن اتّحاد العقل بالصور العلميّة، إلّا أنّه اتّحاد بنحو المادّة والصورة. والمادّة في ذاتها مبهمة، غير متعيّنة، وإنّما يحصل لها التعيّن – بــأن تصــير نوعًا خاصًّا – بواسطــة الصورة. فالمادّة بحاجة إلى الصــورة في تحقّقها. كما أنّ الصــورة بحاجة إلى المادّة في تشخّصهــا. إذًا، نسبة العلم إلى العقل هي نسبة الصورة إلى المادّة؛ فالعقل لا يكون في حالة التعقّل بمثابة الشيء الذي يُنسب له المعلوم، وإنّما يصير نفس

المعلوم، ويتحوّل إلى وجود علميّ هو وجود ذلك الشيء الذي علمه. وليس التعقّل فعلًا من أفعال العقل، وإنّما العقل نفسه عين الإدراك والتعقّل. فلا تحقّق للعقل بدون العلم. ولا قوام للعلم إلّا بكونه معقولًا. فالمعقوليّة نفس هويّته؛ إذ وجود العلم في نفسه عين وجوده للعقل. وتدرّج العقل في مراتب العلم عبارة عن تدرّجه في أطوار الوجود. فالعلم ليس مجرّد كمال ثانويّ يضاف إلى العقل، وإنّما تتّسع دائرة العقل وجوديًّا بقدر معلوماته. والنتيجة التي نريد التوصّل إليها هي أنّ العقل يتّحد بالمعلوم الذهنيّ، فإن كان المعلوم بطبيعته الذهنيّة جوهرًا، كان العقل جوهرًا، وإن كان المعلوم بطبيعته الذهنيّة عرضًا، كان العقل عرضًا. وهذا بمعزل عن طبيعة المعلوم التجريبيّة.

٢. يتميّز المضمون العقليّ عن سائر الموجودات في أنّه يحكي عمّا وراءه من وقائع تجريبيّة، وهذه الحكاية ليست جوهرًا ولا عرضًا، وإنّما هي حكاية عنهما فحسب. وقد ذهب الفلاسفة المسلمون إلى إمكان احتواء الإنسان ذهنيًّا على حقائق الأشياء إلى حدّ المضاهاة بين الواقع العينيّ والواقع الذهنيّ، وهذا الوجود الذهنيّ وإن كان « بوجوده » عرضًا قائمًا بالنفس، وفق أكثر التفسيرات شيوعًا، إلّا أنّه حاكٍ مع ذلك عن الواقع الخارجيّ إلى حدّ التطابق. بحيث تبلغ المعرفة ذاتيّات الأشياء وحقائقها ولو في الجملة. وقد برّروا لذلك معرفيًّا. إذ لو لم يكن العلم مطابقًا، للزمت السفسطة. كما برّروا له وجوديًّا. إذ العلم ذو وضعيّة وجوديّة، فما بعد العلم ليس كما قبله. ولو لم تكن الحكاية مطابقةً للوقائع، لانتفى العلم بوضعيّته الوجوديّة، ولكان الحاصل في الذهن موازيًا لما قبل (الجهل). وهكذا يبدو أنّ الجانب المعرفيّ يعتضد بالجانب الوجوديّ في تفسير واقعيّة العلم، ولا ينفصل عنه بحال. ذلك أنّ عنصر الكشف والحكاية هو ما يميّز العلم كوجود بين موجودات هذا العالم. والملاحظة الجديرة بالذكر، هي أنّ المفاهيم الحاصلة في الذهن، وإن كانت تحاكي حقائق الأشياء صوريًّا، إلّا أنّها لا تمتلك واقع تلك الأشياء. فإنّ تصوّرنا للطبيعة البشريّة، كأن نتصوّرها مثلًا من مقولة الجوهر، لا يعني أنّ المفهوم الذي حصلنا عليه صار بنفسه جوهرًا - بوجوده الحكائيّ - بدعوى أنّ إدراكنا للطبيعة البشريّة هو إدراك مطابق لذاتها. ونحن لا نحتوي على الواقع الخارجيّ بنفسه، وإنّما تظلّ المسافة بيننا وبينه شاسعةً، غاية الأمر أن نتساءل هنا حول ما إذا كان ما حصلنا عليه ممّا هو غير مطابق للخارج - وجوديًّا - هل هو مطابق له - ذاتيًّا - أم لا.

وملخّص القول، إنّ العقل ليس جوهرًا بذاته، بل هو يتبع معلومه الذهنيّ في الجوهريّة والعرضيّة. وهذا المعلوم وإن كان قد يحكي عن واقع ما، هو جوهر في نفسه أو عرض، إلّا

أنّ نفس الحكاية شأن آخر. وهذا المبنى يقوم على إرجاع ثنائيّة الصورة والمادّة إلى الاعتبار الذهنيّ التحليليّ، بحيث لا تكون المادّة متحصّلةً، بل مجرّد قوّة محضة تتّحد مع الصورة (صدر المتألّهين). وهذا بخلاف المبنى القائل بثنائيّتهما، وكون المادّة متحصّلةً جوهريًّا، فلا يحصل لها اتّحاد بالصورة، بل تنضمّ إليها لا غير (السبزواري، المشّاء).

ومهما يكن الموقف من العقل، فلا شكّ أنّ المسار الذي يطويه الإنسان، في تفكيره وإدراكه، هو مسار متميّز، يحكي عن مضمون حيويّ قابل للتحقّق التدريجيّ الإمكانيّ. إلّا أنّ هذا المسار يكشف عن تشخّصات العقل في سيرورته التجريبيّة الحيّة، ولكن من دون أن يتعرّض للمضمون الجوهريّ المقوّم ذاتيًّا للعقل، والذي يمكن العثور عليه فقط في الصوريّة المنطقيّة الخالصة، وفي الخصوصيّة الفلسفيّة الفريدة التي تسمح للعقل أن يتجاوز الأوضاع الطبيعيّة المبتذلة، والسموّ بالطبيعة من خلال إضفاء المعنى والقيمة والغائيّات الكبرى.

الإنسان والشخص

الوضع البشريّ، كتعبير، ربّما يكون أكثر تداولًا من مفهوم الطبيعة البشريّة، فالإنسان ليس طبيعةً، بل هو مجموعة من الأوضاع يمكن التعبير عنها من خلال القول إنّه موجود في العالم، ويعيش وسط الآخرين ويشعر بتمايزه، ثمّ إنّه يعمل، ويواجه الموت. فالإنسان حصيلة لوضعيّات بيولوجيّة، وثقافيّة، واجتماعيّة، وتتشكّل شخصيّته من خلال اعتراكه مع الوجود، والغير، والشغل، والموت.

وهذه النظرة، كحصيلة مكثّفة لمعطيات علم النفس، والاجتماع، والأنثروبولوجيا، تدعو إلى تجنّب الطابع الصوريّ في النظر إلى الإنسان، وإيلاء الطابع التجريبيّ أهمّيّةً فائقة، ما يستدعي الحكم على الإنسان كشخص، وليس كطبيعة كلّيّة. فقد تناول علم النفس السلوكيّ (واطسون) مفهوم الشخصيّة بوصفها نتاجًا للتعوّد والتربية والتعلّم، وجرى التأكيد على الجانب السلوكيّ في تكوين الشخصيّة والتي يمكن أن تُلاحَظ منهجيًّا من دون الرجوع إلى ما يحسّ به الفرد من مشاعر أو حالات شعوريّة. ذلك أنّ الإنسان لا تحرّكه دوافع موجّهة نحو غايات، بل مثيرات تصدر عنها استجابات. فالشخصيّة بنظر واطسون هي حصيلة أنواع النشاط عند الفرد بأسلوب موضوعيّ لمدّة كافية من الزمن، وفي مواقف مختلفة، تتيح التعرّف عنه عن كثب، كما أنّها تمثّل مجموع عاداته التي تميّزه عن غيره من الأفراد. وبذلك تختزل السلوكيّة شخصيّة الإنسان إلى بُعد آليّ ميكانيكيّ، دون أن

تشكّل الأبعاد الذاتيّة أيّ مضمون حقيقيّ فيها. كما تناول علم النفس التحليليّ (فرويد) مفهوم الشخصيّة من زاوية الترابط التفاعليّ بين «الهو» اللا شعوريّ، مستودع الرغبات المكبوتة، و«الأنا» النفسيّ الشعوريّ الذي يعمل على التوفيق بين مطالب الهو والواقع، و«الأنا الأعلى» البُعد الأخلاقيّ الذي يمارس الرقابة على الدوافع اللاشعوريّة الكامنة في الهو. وانتهى إلى أنّ تناسق هذه المنظومات الثلاث (التوازن النفسيّ) هو المسؤول عن تحديد الشخصيّة. كما جرى التأكيد على الخبرات الطفوليّة والتي تترك أثرًا لا ينمحي على سلوكيّاته ومشاعره لاحقًا.

وكما في علم النفس، احتلّت الشخصيّة مساحةً وافرةً من اهتمام علماء الاجتماع، الذين تناولوا البحث عن الشخصيّة كما لو أنّها نتيجة حتميّة لمحدّدات متعدّدة، بيولوجيّة، وسيكولوجيّة، وسوسيوثقافيّة، أي لعوامل اجتماعيّة ثقافيّة تشكّل توجّهات الفرد، وتصوّراته، وقيمه، وعاداته. فالشخصيّة هي التنظيم الديناميكيّ للأنظمة السيكوفيزيولوجيّة التي تحدّد تكيّف الفرد مع محيطه (غوردان ألبورت). ويمثّل مفهوم الشخصيّة بناءً نظريًّا أو نموذجًا علميًّا يبنيه العالِم، انطلاقًا من السلوكات الملاحظة والعلاقات المعاينة (جوزيف نوتان). ويخضع الفرد لعمليّة تطوريّة (تنشئة اجتماعيّة) بواسطتها يقوم الشخص طوال حياته بتعلّم واستبطان المعطيات الاجتماعيّة والثقافيّة لمحيطه، لكي يدمجها في بنية شخصيّته حتّى يتكيّف مع المحيط أو الوسط الذي هو مضطّر لأن يعيش فيه. وهو يتحوّل إلى عضو مندمج في الجماعة حين يعتبر أنّ الأساليب التي لُقّنت له، وفُرضت عليه، هي أساليب طبيعيّة وعاديّة يتبنّاها هو نفسه وكأنّها صادرة عن إرادته الحرّة، بحيث يدافع عن القيم السائدة فيه ذاتيًّا (جي روشي). ويمكن الحديث عن شخصيّتَين للإنسان: (١) شخصيّة أساسيّة مشتركة بين جميع أفراد المجتمع يبلورها المجتمع؛ و(٢) شخصيّة وظيفيّة مرتبطة بالأوضاع والوظائف التي يؤدّيها الفرد داخل المجتمع. وبقدر ما يكون المجتمع منغلقًا ومتخلّفًا تذوب شخصيّة الأفراد في الشخصيّة الأساسيّة العامّة للمجتمع، في حين تطغى السلوكيّات ذات النزعة الفرديّة في المجتمعات المتطوّرة والمنفتحة (رالف لينتون)[١٥].

إذًا، تُعزى شخصيّة الإنسان إلى البناء التفاعليّ مع شروط الطبيعة والمحيط، أي التكيّف مع مجموعة العوامل، الوراثيّة، والتربويّة، والبيئيّة، التي تحيط به وتحدّ من قدرته وإرادته

(١٥) بخصوص آراء علماء النفس والاجتماع، انظر، صبري محمّد خليل خيري، «مفهوم الشخصيّة بين العلم والفلسفة»، مقال منشور على الموقع: drsabrikhalil.wordpress.com.

علـى صياغـة شخصيّته. فالإنسان في جانب مهمّ من شخصيّته هـو ابن بيئته، ونتاج محيطه الذي يتدخّل في مسار تكوينه على المستوى الشخصيّ، ولكن ليس بالنحو الذي تكون فيه هـذه التدخّلات مؤثّرةً جذريًا في أصل طبيعتـه الإنسانيّة. فالإنسان لا يستمدّ قوام إنسانيّته بفعـل احتكاكه بالطبيعة والمجتمع، وإنّما يشخّصها بواسطـة ذلك الاحتكاك. أي إنّ الحياة الشعوريّـة والحياة العقليّة للإنسان تظهران في نطاق الحياة الفسيولوجيّة التي يحياها، والتي تُترجم عبرها أفعاله، وأقواله، وسلوكه، فيتمّ ربط الشخص عادةً بمظاهره الجسميّة والنفسيّة، وبحالاته الذاتيّة، والاجتماعيّة، والأخلاقيّة.

إلّا أنّ مـا يحـدّد الإنسان كشخص – فلسفيًا – ليس وضعيّته الجسميّـة، أو النفسيّة، أو الوصفيّـة، أو ما شابـه، وإنّما هويّته الخاصّـة التي تبدو له بوضوح شديد حـين يحيل أفعاله إلى «الأنـا». وهـذه الهويّة عبارة عن تطابق الفرد مع ذاتـه، وإن كان قد ينتابها الاضطراب في تحديـد مرجعيّتها النهائيّة، والتي قد تُفسّر بالعقـل، أو الشعور، أو الإرادة. هذه الخاصّيّة التـي تشكّل جوهر الهويّـة الشخصيّة للكائن البشريّ هي التفكير عنـد ديكارت، فالنفس جوهـر خاصّيّتـه الأساسيّة التفكير، ومتى انقطع عن التفكير انقطـع عن الوجود. أمّا كانط فقد بنى تصوّره لمفهوم الشخص على أساس الوعي الأخلاقيّ، لا الوعي المعرفيّ. فالشخص عنـد كانط هو كائن يتميّز عن الكائنات والموجـودات الطبيعيّة بالعقل، والإرادة، والحرّيّة، والكرامة، وفي كونه غايةً في ذاته على خلاف سائر الموجودات.

والشخص عند جون لوك يتميّز بالوعـي والشعور، وبالذاكرة التي بها يمتدّ شعوره عبر الزمـان والمكان، إلّا أنّ ما يجعل الشخص «هـو نفسه» على الدوام هو «فعل» الوعي الذي يصاحـب مختلـف أفعاله وحالاتـه الشعوريّة، وليس هـو «الجوهر» المفكـر عند ديكارت. ويـرى دافيد هيوم أنّ الانطباعـات الحسّيّة هي المصدر الوحيد للأفـكار. وفكرة «الأنا» أو «الشخص» ليسـت انطباعًـا حسّيًا، فلا وجود لمثل هـذه الفكرة واقعيًا، كمـا أنّها ليست مشتقّـةً من انطباعات حسّيّة، إذ الانطباع لا يمتلك صفـات الأنا من الثبات والاستمراريّة. وبنظر شوبنهاور، الإرادة «لا العقل» هي الطبيعة العميقة للأشياء، وجوهر كلّ شيء. ويرى برجسون، في المقابل، أنّ الشخصيّة عبارة عن تعاقب مستمرّ لمجموعة من الحالات النفسيّة الفريـدة. وأنّها بناء حرّ، وإبداع مستمرّ، لا يقبل أن يتحدّد في صياغة قانونيّة حتميّة تجعلها قابلةً للتنبّؤ كما لو أنّها مجرّد ظاهرة طبيعيّة.

إذًا، ومـع ظهور الفلسفة التجريبيّة، وتقدّم علمَـي النفس والاجتماع، انكفأت «الأنا»

عن أن تكون ذلك المفارق العقليّ الذي ينتمي إلى النظريّات العقليّة التقليديّة وتمثّله المذاهب الميتافيزيقيّة الكبرى، واختزلت إلى الحال التجريبيّ الذي يجد مضمونه في نظريّات التحليل النفسيّ والاتّجاه الحسّيّ التجريبيّ. ولم تعد الهويّة الشخصيّة جوهرًا، أو كيانًا ميتافيزيقيًّا، أو موضوعًا قائمًا بذاته يؤدّي وظيفةً معرفيّةً. بل بدت الشخصيّة كما لو أنّها مجرّد تعاقب لحالات شعوريّة مختلفة، يمكن قياسها علميًّا على أنّها خبرة سيكولوجيّة مختزنة في الذاكرة.

ويكاد يتّفق الفلاسفة على أنّ الأنا «قارّ» في الشعور. ومع ذلك يتنازعهم تصوّران رئيسان حوله: الأوّل تصوّر الأنا على أنّه حاضر حضورًا صوريًّا في باطن الخبرات الحيّة باعتباره مبدأً للتوحيد فارغًا من أيّ مضمون؛ والثاني تصوّر الأنا من حيث هو مركز للرغبات والأفعال على أنّه حاضر حضورًا مادّيًّا في كلّ لحظة من لحظات حياتنا النفسيّة. هكذا يصف هوسرل تطوّر الفلسفة الحديثة ابتداءً من ديكارت (بعد تفرقته المشؤومة بين النفس والبدن) في خطّين متعارضَين كفم مفتوح، هما المذهب العقليّ والمذهب التجريبيّ. ويكشف عن النتائج الوخيمة التي بدأت بعد عصر النهضة، والتي ظهرت عيوبها في العصر الحاليّ، وهي الصوريّة من جانب والمادّيّة من جانب آخر. وكما هوسرل، يرفض سارتر هذه الثنائيّة في النظر إلى الأنا، ويضع تصوّره على أنّ الأنا ليس في الشعور على نحو صوريّ أو مادّيّ، فهو موجود في الخارج، أي في العالم؛ إنّه من موجودات هذا العالم، ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو ماثل في الآخرين[١٦]. فالإنسان بنظر سارتر لا يُعرَف بواسطة قوالب عقليّة مجرّدة، ولا يتحدّد بواسطة التفكير الديكارتيّ، بل يتحدّد بالفعل، فهو يصنع نفسه بنفسه. إذ إنّ الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيّته هو الكائن الإنسانيّ.

في هذا السياق، طرحت نظريّة **الشخص** كنقطة بدء في بحث مشكلة النفس والجسد؛ إذ لاحظ ستروصون[١٧] أنّ الحديث عن الشخص، كتصوّر أوّليّ، يسبق تصوّر النفس والجسم سبقًا منطقيًّا. فإنّ تصوّر النفس جوهرًا تصوّر غامض. إذ لا يمكننا تحديد سماتها وخصائصها سوى أنّها ما تصدر عنها الحالات النفسيّة والعمليّات العقليّة. إنّ تصوّر ديكارت للنفس المتميّزة من الجسم تميّزًا تامًّا يجعل من المستحيل أن نميّز إنسانًا من آخر. وكان يمكننا تمييز إنسان من آخر لو أنّه مجرّد جسم، أو اتّخذنا من السلوك معيارًا وحيدًا

(١٦) انظر، جان بول سارتر، **تعالي الأنا موجود**، ترجمة حسن حنفي، الطبعة ١ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٥)، الصفحتان ٤٥ و٤٦.

(١٧) من أكبر أعلام الفلسفة الإنجليزيّة المعاصرة، وينتمي إلى جناح فتجنشتين ورايل من أصحاب الفلسفة التحليليّة المعاصرة، لكنّه مطوّر لهما. لمع نجمه حين نقد «نظريّة الأوصاف» لرسل، واقترح نظريّته في الشخص.

للحديـث عن الحياة الشعوريّـة في الإنسان. انتهى ستروصون من ذلـك إلى رفض البدء في الحديث عن الإنسان بحديث عن النفس أو عن الجسم. واقترح البدء بالحديث عن الشخص الذي له حالاته الشعوريّة. وقد تبدو تلك الحالات في سلوك وقد لا تبدو. لقد قال ديكارت حقًّا إنّ الإنسان كيان واحد وحدةً مطلقةً في الواقع التجريبيّ، وإن كان يمكن تصوّر النفس وجـودًا مستقلًا عن الجسم. وهنا يكمن الخلاف بـين ديكارت وستروصون الذي أعلن أنّ الإنسان وحدة مطلقة لا تمييز بين نفسه وجسمه حتّى من الناحية التصوّريّة البحتة.

نظر ستروصون، ثانيًا، نظرةً فاحصةً في نظريّات فتجنشتين ورايل وقولهما إنّ النفس أو العقـل وحالاته وعمليّاته ليست سوى نماذج من أقوال وأفعال، أو استعداد لها، وإنكارهما لخصوصيّـة الحياة النفسيّة، ورفضهما منهج الاستبطان. ورأى أنّه لا يمكن إغفال خصوصيّة الحيـاة النفسيّة التي دعـا إليها ديكارت إغفـالًا تامًّا. فخرج ستروصـون بموقف وسط بين الاستبطـان والسلوكيّة. فقد رأى ضرورة المنهـج الاستبطانيّ وأكّد خصوصيّة الحياة النفسيّة والعمليّـات العقليّـة بالنسبة لوعي الإنسان بحالاته هو. كمـا رأى ضرورة المنهج السلوكيّ بالنسبـة لمعرفتي عن الحالات النفسيّـة والعمليّات العقليّة للآخرين. لا يعي بحالاتي النفسيّة والعقليّـة سواي بطريق الاستبطان، ولا يمكـن للآخرين أن يعرفوا عن حالاتي الخاصّة إلّا ما أعبّر عنه في أقوال وأفعال.

رأى ستروصـن أنّ في العالم أشياء جزئيّة كثيرة، لكن يجب التمييز في هذه الجزئيّات بين جزئيّات أساسيّة وجزئيّات تابعـة تعتمد على تلك الجزئيّات الأساسيّة. إنّ الجزئيّ الأساسيّ هـو ما يمكنك إدراكه أو تصوّره دون الإشارة إلى أيّ شيء آخر، بينما الجزئيّ التابع هو ما لا يمكنـك إدراكه أو تصـوّره إلّا بالقياس إلى هذا الجزئيّ الأساسيّ. وحينئذ يجوز لنا القول إنّ الجزئيّ الأساسيّ أسبق من الجزئيّ التابع من الناحية الأنطولوجيّة والمنطقيّة. رأى ستروصون أنّ الأجسـام المادّيّـة والأشخاص أمثلـة واضحة على الجزئيّـات الأساسيّـة، وأنّ الحركة، والامتـداد، وخواصّ الجاذبيّـة، والكهربيّة، وما إلى ذلك، أمثلة للجزئيّـات التابعة للجسم المـادّيّ، ولا يمكنك الحديث عن تلك الحالات والخصائص إلّا بالقياس إلى الأجسام المادّيّة. والحديث عـن الإحساسـات، والذكريات، والانفعـالات، ونحوها، من أمثلـة الجزئيّات التابعة بالنسبة للأشخاص. إذ لا يمكنك الحديث عنها إلّا على أنّها ما يعيه شخص ما ويعاني من خبرتها.

ولذلـك، يـرى ستروصن أنّ تصوّر الشخص تصوّر أساسـيّ أو أوّليّ. يمكنك الحديث

عنه مستقلًا عن حالاته النفسيّة، والعقليّة، وحوادثه البدنيّة والفسيولوجيّة، بينما لا يمكن الحديث عن تلك الحالات والحوادث إلّا بإسنادها إلى شخص معيّن. لا يمكن تحليل الشخص إلى تصورَي العقل والجسم، بل هو سابق عليهما. نتحدّث عن جسم شخص ما، وعن عقل شخص ما. ليس الشخص مجرّد جسم ولا مجرّد عقل، وإنّما هو تصوّر أوّليّ يُسند إليه نوعان من الصفات: حالات نفسيّة وعمليّات عقليّة من جهة، وحالات وحوادث جسميّة من جهة أخرى. ويلزم من ذلك استحالة تصوّر الشخص نفسًا بلا جسم، أو جسمًا بلا نفس. كيف تكون حالاتنا الشعوريّة ممكنةً؟ لم يكن ستروصن يشكّ في وجودها وأنّها قائمة، وإنّما أراد أن يعطي لها تحليلًا مقبولًا. وقد أجاب أنّ حالاتنا الشعوريّة ممكنة إذا اعتبرنا تصوّر الشخص تصوّرًا أوّليًا، وأنّ الحالات الشعوريّة حالات فريدة تُسند إليه. وذلك هو واقع الخبرة الممكنة في الإنسان. والإنسان عند ستروصن كائن مادّيّ، لكنّه كائن مادّيّ فريد بسبب ما به من حياة نفسيّة وعقليّة تميّزه من سائر الكائنات العضويّة واللاعضويّة[18].

أمّا على صعيد التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، فإنّ مفهوم الشخص يستند إلى جعبة من المفاهيم تدور حول الهويّة[19]، والهوهو[20]، وحمل المواطأة[21]، ونفس الأمر[22]، وأضرابها. وهي مفاهيم يُشار بها إلى ما يعطيه التحديد والتعيّن والتشخّص. وقد رفض ملا صدرا الشيرازي أن يكون التعيّن مرادفًا في الاصطلاح الفلسفيّ للتشخّص. وقد ميّز بين المفهومين، فرأى أنّ تعيّن الشيء أمر نسبيّ هو عبارة عن ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه غيره في ذاك الأمر. وهو قد يكون بالذات أو بالصفات. بينما التشخّص غير نسبيّ، هو نحو وجود الشيء وهويّته لاغير. فإنّ تشخّص الشيء عين كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوّره، والشخص للشيء لا يكون إلّا نفس وجود ذلك الشيء، فإنّ كلّ

---

(١٨) في النفس والجسد، مصدر سابق، الصفحة ١٩٨.

(١٩) «الهويّة هي عبارة عن التشخّص، وهو المشهور بين الحكماء والمتكلّمين. وقد تُطلق على الوجود الخارجيّ، وقد تُطلق على الماهيّة مع التشخّص، وهي الحقيقة الجزئيّة»؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، إشراف رفيق العجم، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، الجزء ٢، الصفحتان ١٧٤٥ و١٧٤٦.

(٢٠) «الهوهو: لفظ مركّب جُعل اسمًا فعُرّف باللام، والمراد به الاتّحاد في الذات، أي الصدق، وهو الحمل الإيجابيّ بالمواطاة. وقد يُراد به الاتّحاد في المفهوم. وقيل معناه أن يكون للشيئين وحدة من وجه»؛ كشاف اصطلاحات الفنون، مصدر سابق، الصفحة ١٧٤٥.

(٢١) «حمل المواطأة عبارة عن أن يكون الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، بخلاف حمل الاشتقاق، إذ لا يتحقّق في أن يكون المحمول كلّيًا للموضوع، كما يقال: الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف»؛ التعريفات، مصدر سابق، الصفحة ٩٩.

(٢٢) بمعنى الشيء في ذاته.

وجود متشخّص بنفس ذاته[٢٣]. وقال في الشواهد الربوبيّة:

> الشخص «هو هو» نفسًا وبدنًا، من أوّل العمر إلى منتهاه؛ لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه، فهذية البدن (من حيث هو بدن لهذه النفس) بهذه النفس، منحفظ الهويّة تبعًا لهويّة النفس. فإذًا، تشخّص البدن هو بالنفس، التي هي صورته الكماليّة الباقية التي لا تقبل الزوال. ثمّ إنّ تشخّص كلّ شيء هو عبارة عن وجوده الخاصّ به، سواء كان مجرّدًا أم ماديًّا. أمّا الأعراض فهي من لوازم الشخصيّة، وليست من مقوّماتها، ويجوز أن تتبدّل كمّيّاته وكيفيّاته وأوضاعه من صنف إلى صنف، ومن نوع إلى نوع، والشخص هو هو بعينه. والشخص الواحد الجوهريّ ممّا يجوز فيه الاشتداد الاتّصالي، من حدّ نوعيّ إلى حدّ آخر. وكلّما بلغ إلى درجة أعلى من الكون يكون هي أصل حقيقته، وما دونها [يكون] من الآثار واللوازم، بل الوجود كلّما كان أقوى كان أكثر حيطةً بالمراتب، وأوفر جمعيّةً للدرجات. ألا ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجماد والنبات، مع الإحساس والإرادة، ويفعل الإنسان أفاعيلها كلّها مع النطق، والعقل يفعل الكلّ بالإنشاء، والباري يفيض على الكلّ ما يشاء[٢٤].

إنّ وجود الإنسان، الذي يُعزى إليه التشخّص والهويّة، يقع في مقابل ماهيّة الإنسان، أي ما به الإنسان هو هو في ذاته. وهو ليس مجرّد مفهوم عن الوجود. وإنّما هو حقيقته الواقعيّة التي تقع في مجال الإحساس والتصوّر. وحقيقة الإنسان هي تحقّقه وثبوته في الخارج. وقد تحدّث الفلاسفة عن استحالة إعادة المعدوم بعينه، ويدخل في هذه العينيّة، التي يمتنع تكررها، زمانُ المعدوم، وسائر الظروف المحيطة به، وكلّ ما له مدخليّة في عينيّته. فما يستحيل أن يُعاد بعينه هو الواقع الفعليّ للفرد، لا الماهويّ. ومع ذلك، لا ينبغي أن يتحدّد مفهومنا عن الطبيعة الإنسانيّة بالوجود الشخصيّ للإنسان، وإنّما يرتبط هذا المفهوم بالطبيعة نفسها، وهي التي من شأنها أن توجد في الذهن بوصف كلّيّ، وفي الخارج بوصف شخصيّ، دون أن يكون الوجود الخارجيّ أو الذهنيّ من مقوّمات تصوّر الطبيعة. فالشخصيّة أساس لوجود الإنسان، ولكنّها ليست كذلك بالنسبة إلى طبيعة الإنسان بما هو إنسان.

وعليه، فمصطلح الشخصيّة يدلّ على الشخص بكلّ مكوّناته الوجوديّة، ويشمل الاستعدادات، والميول، والغرائز الفطريّة، والموروثة، والمكتسبة بواسطة الخبرة. وهويّة الإنسان، بمعنى تشخّصه بما لا يقع فيه الاشتراك، ترجع إلى عينيّته، وتشخّصه، وخصوصيّته، ووجوده الفريد. وهذا يقتضي أن نقرأ الإنسان منطقيًّا، كحيوان ناطق، من خلال العلاقة الجدليّة القائمة بين الجنس والفصل، فلا تحقّق للجنس بمعزل عن الفصل، كما لا تشخّص

---

(٢٣) انظر، صدر الدين الشيرازي، **الأسفار الأربعة** (قم: مكتبة المصطفى)، الجزء ٧، الصفحات ١٠ و١٥ و١٦.

(٢٤) صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبيّة**، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ١٩٨٢)، الصفحة ٢٦١.

للفصل بمعزل عن الجنس. والنظر المنطقيّ في تعريف الإنسان، وإن كان يرجع إلى نوع من التصنيف، أي إلى فهم الأمور من خلال تحديدها، ووضع الحدود بينها، إلّا أنّ الحياة والعلم (الجسد، والمجتمع، والثقافة) أمور متلازمة مع سيرورة الإنسان ترتدّ مرجعيّتها إلى الوعي. وبذلك يمكن أن نتصوّر الخصوصيّة في الدرجة الوجوديّة التي يتشخّص بها الفرد، لكنّ ذلك لا يمثّل خصوصيّةً في الطبيعة الإنسانيّة، إلا بمقدار ما تُتَرجم هذه الدرجة الوجوديّة عن طريق الدوافع الأصيلة فيه. والتعبير عن الإنسان بأنّه طبيعة، وإن كان مضلّلًا نوعًا ما، كونه يفترض مسبقًا وجود طبيعة إنسانيّة بين طبائع أخرى، إلّا أنّ الطبيعة الإنسانيّة متضمّنة لجميع الطبائع الأخرى، ولديها دوافع أصيلة تقودها نحو النقطة الأصليّة للوجود، بأن يتجاوز الإنسان من خلال إمكاناته جميع الطبائع ويتحقّق بالوجود الكامل! وهنا، يبدو من الأفضل أن نتحدّث عن الطبيعة بمعنًى آخر يتجاوز نطاق الحيوانيّة الناطقيّة إلى معنى الفطرة، كونها تشتمل على الغريزة، وعلى الدوافع الأصيلة، وعلى أوّليّات الوعي البشريّ.

ومهما يكن، لا تزيد الهويّة، كذات واعية أخلاقيّة، عن كونها مجالًا لسيرورة الطبيعة الإنسانيّة، والتي تعمل على ضوء الأسس والدوافع الكامنة، وتتحدّد على أساسها الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة اللاحقة. فالإنسان، كشخص، وإن كان يعي ذاته بوصفها هي هي على الدوام، وبوصفها تستمرّ عبر الزمان والمكان رغم ما يعتري الجسد من تغيّرات، ويشعر معها بالكرامة، ويعمل من خلالها بالإرادة، إلّا أنّه لا يمكن فهمه بعيدًا عن المرجعيّة التي تفسر كيفيّة انتمائه الإنسانيّ، هذه المرجعيّة التي قد تتمثّل في سياق علم النفس والاجتماع، من خلال الأطر السلوكيّة، واللاشعوريّة، والاستبطانيّة، والوظيفيّة. كما قد تتمثّل في السياق الفلسفيّ من خلال الإطار المعرفيّ الميتافيزيقيّ (ديكارت)، والأخلاقيّ (كانط)، والقانونيّ (جون لوك). إنّها الأطر الأساسيّة التي يُفترض أن تتمّ مقاربة الشخصيّة الإنسانيّة على ضوئها، والتي تتمثّل في إطار فلسفيّ إسلاميّ في الدوافع والميول الجاثمة في بنية الطبيعة الإنسانيّة. هذه الأسس هي التي من شأنها أن تفسّر لنا ثبات الطبيعة الإنسانيّة، رغم كلّ أنواع السيرورة التي تعتريها، ذلك أنّ الإنسان ليس مادّةً هلاميّةً غير محدّدة المعالم في الأصل، قابلة للتشكّل الحرّ وفق أيّ مسار ظرفيّ يخضع له الإنسان، بحيث تتحدّد هويّته نهائيًا وفق البيئة الوراثيّة والمحيطيّة الحاضنة له، بلا حدود. وإلّا كيف يمكن فهم الميول الثابتة لدى البشر، وهي تتّصف بالعموميّة، ويتّفقون عليها دائمًا، ولو بحسب أصولها ومبادئها، ويجدها كلّ إنسان في نفسه مهما اختلفت البيئة الثقافيّة والظروف الاجتماعيّة التي يتشرّب منها أفكاره ووعيه. من هنا، لا يمكن الانطلاق من الشخص كحالة تأسيسيّة تسمح بفهم

الإنسان ما لم يتبلور مفهوم الشخص وفق الميول والدوافع الأصيلة، والتي تشكّل مرتكزات أوّليّة للحالات الفريدة المكتسبة لاحقًا.

الإنسان والفطرة

للوهلة الأولى، يمكن اعتبار الفعاليّات والأنشطة التي تصدر عن الحيوان بدافع غريزيّ بحت ممارسات صادرةً عن الطبيعة الحيوانيّة البحتة. ومثل هذه الأفعال، لو صدرت عن الإنسان، لا نصنّفها من أعمال الطبيعة فيه، لأنّها صادرة من جهةٍ مختلفة عن الجهة المميّزة له. وبهذا الاعتبار، سوف يبدو النشاط الغرائزيّ كما لو أنّه معطًى هابط في سيكولوجيّة السلوك الإنسانيّ، وفي القيم، والأعراف، والقوانين الكلّيّة. إلّا أنّ هذا النظر، ناشئ من تمزّق الأبعاد الإنسانيّة في الفكر الفلسفيّ إلى أبعاد ذات مستويات متراتبة علوًّا وسفلًا، بحيث يقع البعد العقليّ في أعلى سلّم القيم. وهذا النمط من الرؤية الأخلاقيّة هو المسؤول عن معاناة الإنسان وانفصامه عن جزء مهمّ من كينونته، هو ذلك الجزء الذي يجهد الإنسان دائمًا في العمل على إرضائه من الناحية العمليّة، ولا يكفّ عن إظهار الازدراء به من الناحية النظريّة؛ ذلك أنّ الدوافع الحسّيّة تغلب على اهتمامات الإنسان الحياتيّة، بينما تحتلّ الدوافع العقليّة حيّزًا ضيّقًا في سلوكه العامّ. وهو لن يكفّ عن إشعار الآخرين بحسن نواياه وطيب دخيلته، على الرغم من أنّ تلك الدوافع لها مبرّراتها الوجوديّة التي لا تقلّ شأنًا عن الدوافع العقليّة ذاتها. ذلك أنّ الأفعال الصادرة عن دواع حيوانيّة، من شهويّة وغضبيّة، أو حتّى نطقيّة، من تخيّل وتفكّر، إنّما هي صادرة عن دواع خارجيّة. أمّا الدواعي التي تستحقّ الاهتمام، بوصفها دواع داخليّة، فهي تلك التي تصدر عن حبّ ذاتيّ، وعشق جِبِلّيّ، وشوق فطريّ. فالنفس تمتلك في بعدها الحيّ، الذي به تعيش وتشعر وتتحرّك بالإرادة، ميولًا داخليّةً مبثوثةً عميقًا في الطبيعة الإنسانيّة، وهي تشكلّ بذورًا أوّليّةً لكمال الإنسان بما هو إنسان.

وقد تعرّض الميرزا الشاه آبادي لبحث الفطرة، في كتابه **رشحات البحار**[٢٥]، مبيّنًا لهذه الدوافع الفطريّة والتي تطبع النفس الإنسانيّة بطابع خاصّ تتجاوز بها حدود عالم المادّة، وكشف عمّا يكتنف النفس من نوازع لا يمكن معها عزو النفس إلى حيطة الطبيعة. ويتمثّل هذا الطابع الخاصّ في أصول كمالات الإنسان التي يستفيدها الشاه آبادي من الآية القرآنيّة

(٢٥) ميرزا محمّد عليّ الشاه آبادي، رشحات البحار، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١٠)، الصفحة ٦٦ فصاعدًا.

الكريمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾[٢٦]، ويعدّدها إلى ستّ أصول، هي: معرفة الإنسان نفسه، ومعرفة وجهه، ومعرفة دينه، ومعرفة إقامته، ومعرفة علّة وجوب إقامة وجهه، ومعرفة حنافته.

ويتوقّف تحصيل أصول الكمالات على متابعة ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾؛ ذلك أنّ الصفات والميول التي فُطر عليها الإنسان إنّما هي من لوازم وجوده، ومن كيفيّات إيجاده - التي هي نفس هويّته. فالفطرة تعبير آخر عن كيفيّة إيجاد الإنسان، وهو أوجد بكيفيّة خاصّة بأن جُبل على معرفة أصول الواقعيّات وطلب الكمالات. والإنسان يجد الاقتضاءات الفطريّة في نفسه وينساق إليها جبلّيًا. فهي ثابتة، مجعولة بنفس جعل وجوده. ولذلك لا ينفكّ الإنسان عنها بحال، بل يتطلّبها دائمًا في ذات وجوده ﴿الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾. ويتفرّع عن مواكبة الفطرة للوجود الإنسانيّ، وتلازمها معه وجوديًا، وكونها كتاب الذات المكتوب بيدَيه تعالى، أنّه لا مجال لتصرّف الوهم والخيال في الفطرة، ولأنّ الفطرة معصومة عن الخطإ في أحكامها ومتطلّباتها، كأن حكم الفطرة ومقتضاها هو الدين القيم ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، فهي التي يتوقّف تحقّق الكمال الخاصّ بالإنسان على متابعتها. أمّا سبب الانحراف عن الفطرة فيُعزى إلى الركون إلى الطبيعة، إذ مقتضى الفطرة غير مقتضى الطبيعة؛ مقتضى الفطرة الحضور والوعي، ومقتضى الطبيعة الغياب والخدر؛ والإنسان يجد نفسه في الحضور واليقين والاطمئنان ونحوها من عوامل توكيد الذات. وحين ينشأ الحجاب من الاحتجاب بالطبيعة، لا يعود يميّز الإنسان بين مقتضى الفطرة ومقتضى الطبيعة، فيقع في دائرة الاغتراب عن النفس: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

ويتّضح ممّا تقدّم أمور:

إنّ الفطرة تعبير عن كيفيّة إيجاد الحقّ للخلق، ومقتضاها هو معرفة أصول الكمالات وطلبها، وهي واجبة الاتّباع بمعنى أنّ الإنسان يجدها في نفسه وينساق إليها جبلّيًا.

إنّ الفطرة لازمة لوجود الإنسان، فهي ثابتة لا تزول، لأنّها مجعولة بنفس جعل وجوده، لا بجعل زائد.

إنّ الفطرة معصومة عن الخطإ في أحكامها ومقتضياتها، لا مجال لتصرّف الوهم والخيال

(٢٦) سورة الروم، الآية ٣٠.

فيهـا، لأنّها كيفيّة إيجاد الحقّ، كتبها بيدَيه تعالى، وطابق بها كتاب ذاته تعالى، لاتّفاقهما في لوازم الوجود.

إنّ مقتضى الفطرة غير مقتضى الطبيعة، إذ مقتضى الطبيعة الاحتجاب.

بعد ذلك، يأخذ شاه أبادي في بيان أصول الكمالات الستّة وكيفيّة توقّفها على الفطرة، مبيّنًا لها على النحو التالي:

١. معرفة الإنسان نفسه (أصالة الذات)[٢٧]

يميـل الإنســان إلى معرفة نفســه بدافع ذاتيّ، ويتحـدّد هذا الدافع من خـلال فطرته العالمة، والعاشقـة، والكاشفـة، وفطرة حبّ الراحـة (السعادة)، وفطرة طلـب الحرّيّة. وتعتبر هذه الدوافع بكافّة تجلّياتها من أبرز الملامح سطوعًا في الطبيعة الإنسانيّة.

أ. **الفطرة العالمة**: العلم ميزة إنسانيّة، بحيث يجد الإنسان نفسه في العلم والحضور، ويفقدها في الجهل والغياب. وبمقدار تكثيـف زخم الحضور يترسّخ الحضور الإنسانيّ، بينما يتسبّب الجهل بضمـور إنسانيّته واحتجابها. ولأنّه لا حضور للطبيعة التي هي مناط الغيبة والجهل، يجهـد الإنسان في السيطرة على الطبيعة، والتغلّب عليهـا، وتطويعها، فالإنسان لا يكتفي بعيش علمه، بل هو يعي لوازمه، ويستثمر معلوماته في تحقيق غاياته. والطبيعة لا تعي ذاتها، وإنّما هي مجال وعي النفس؛ إنّ لذعة الجوع لا تدركها «طبيعة» الجائع، بل تدركها أناه، وقد لا تدركهـا بسبب انشغالها، وإن كانـت الطبيعة تفعل مقتضاهـا. فالنفس خارجة عن أسر الطبيعة، داخلة في عالم الأمر والمشيئة.

ب. **الفطـرة العاشقـة**: الإنسان عاشق لنفســه ولكماله ولإضافاته، حتّـى أنّ المنتحر لا ينتحر إلّا لحبّـه نفســه. ويترتّـب على ذلك أنّ الإنسان يـدرك نفسه كقيمة، ويميّـز نفسه عن سائر المخلوقات الأخرى حين يجعل منها غايةً في نفسها، وليس مجرّد وسيلة للغير.

ج. **الفطـرة الكاشفـة**: يزاول الإنســان أعماله بدافع من القناعة الداخليّـة، ولا يتحدّد نشاطه بفعـل الإكراهـات والمؤثّـرات الخارجيّة، كما يزعم أتبـاع مدرسة علم النفسـ السلوكيّ. والإنســان لا يُصدر قرارًا بشأن الأشياء، أو يتّخذ موقفًا منها، إلّا بعد انكشاف هذه الأشياء في نفســه. بل إنّ الإنسان لا يتحرّك نحو الشيء إلّا بعد العلم بنفعه فيجلبه، أو ضرّه فيدفعه،

(٢٧) رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحة ٦٧.

فهو يستبدّ برأيه؛ ولا يستظلّ برأي أحد إلّا بعد انكشافه في نفسه.

د. **فطرة حبّ الراحة**: وهي السعادة التي ينشدها الإنسان في سعيه مدفوعًا في ذلك بدافع عشقيّ، بحيث يُتعب نفسه في تحصيلها، وهي اللذّة المطلقة.

ه. **فطرة طلب الحرّيّة**: وهو عشق الإنسان لنفوذ مشيئته، وعدم المانع لمقصده؛ ذلك أنّ الإنسان يتعامل مع الأشياء كما لو أنّها موضوعات خاضعة لمشيئته. وهو حين يطالب بحرّيّته لا ينتظر حتّى يصل إلى مرحلة الرشد الفكريّ، ولا يقوم بعمليّة تفكير حرّ وناقد حتّى يستنتج ويثور ويطالب بحرّيّته! وإنّما يشعر بالحاجة إلى نفوذ مشيئته في جِبِلّته وفطرته. وهذه الفطرة تظلّ مواكبةً له على الدوام منذ خطواته الأولى المراهقة، ولهذا قد يقاوم عمليّات التطبيع الأسريّ والمدرسيّ، والتي تظهر في بعض ردود الفعل المتعضة. كما قد تخضع فطرته لنوع من التحوير ومحاولات الوأد: «يولد الإنسان على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو يمجّسانه». ومع ذلك، فإنّ الفطرة تظلّ تراود الإنسان وتعاود نشاطها من وقت لآخر، وتنتفض، وتنفض التراب عن وجهها.

وعليه، يتوفّر الإنسان على دوافع فطريّة تتجاوز في متطلّباتها حدود عالم المادّة، وتضفي على الطبيعة الإنسانيّة تميّزًا فائقًا يتجاوز في دلالاته أيّ قابليّة للتفسير وفق حتميّات قانون الطبيعة العامّة (حقيقتي غير طبيعتي).

٢. معرفة الإنسان وجهه [أصالة التوجّه][٢٨]

المقصود بوجه الإنسان جهة معرفته[٢٩]، فالإنسان مجبول على التوجّه، وهو توجّه قصديّ ملازم لطبيعة الإنسان. إذ إنّ قِبْلته دائمًا هي الحقيقة كيفما تجلّت له. ولذلك هو يتوجّه إلى الواقع بكلّ حيثياته الوجوديّة «حسًّا، وعقلًا، وقلبًا، وروحًا» حتّى يبلغ ذروة التوجّه من خلال مجاوزة التوجّه نفسه إلى التحقّق الذاتيّ بالحقيقة. وتماشيًا مع المبنى العرفانيّ، يقوم الشاه آبادي بتفسير وجه الإنسان «بحسب ما يناسب فطرته الدرّاكة» بجهات إدراكه السبعة: وجه الحسّ، ووجه العقل، ووجه القلب، ووجه الروح، ووجه السرّ، ووجه الخفيّ، ووجه الأخفى.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحات ٧٤ إلى ٧٦.

(٢٩) والمتوجّه إليه هنا هو الدين، وهو من مقولة المعاني.

أ. **بوجه الحسّ المقيّد**: يدرك محسوسات هذا العالم من المبصرات، والمسموعات، والمشمومات، والمذوقات، والملموسات. وهو إدراك حسّيّ طبيعيّ يتعلّق بنفس المادّة.

ب. **بوجه حسّه المطلق**: وهو شعاع شمس روحه من الباصرة، والسامعة، والذائقة، والشامّة، واللامسة. إذا خرجت عن أسر البدن يدرك المحسوسات الخمسة من عالم البرزخ. وهو إدراك خياليّ رياضيّ يتعلّق بالمقدار وآثار المادّة.

ج. **بوجه العقل**: يدرك المعقولات بالبرهان حال ضعفه لاحتياجه إلى الفكر. وعند كماله يدرك المعقولات المجرّدة بالعيان والشهود، وهو الكشف. وحينئذ فالكشف حظّ العقل عند قوّته وشدّة نورانيّته.

د. **بوجه القلب**: الذي به يحبّ نفسه وكلّ كمال محسوس ومعقول بالفطرة. فأوّل من يدرك هو نفسه، وحينئذ فأوّل من يحبّ هو نفسه. فيحبّ كمال نفسه، فيتوجّه إليها في تحصيل كمالاتها. وحينئذ فقد يدرك الكمالات المحسوسة ويحبّها فينتكس رأسه، وقد يدرك كمالاتها المعقولة الفطريّة المنحصرة بالمعرفة، والعبوديّة، والمعدلة (وهي العناصر التي يتشكّل منها الدين)، فيرتفع رأسه فيرتقي إلى مولاها. فإذا توجّه إلى أن حبّه لا يقف عند شيء، عرف أن الحقّ هو الحقيق أن يصرف حبّه إليه. وحينئذ يكون نظره إلى فطرته وكمالاتها، فيصل إلى حقيقتها ومولاها. وحيث إنّ أوّل معرفته بوجه عقله النظر إلى آياته وظهوراته، وأنّها صرف الربط إليه، فيوحّده بعقله، ويحبّه بقلبه. وبالجملة، إذا التفت إلى أنّ هذه الأمور، مطلقًا، هي ظهوره الساري في الكلّ، فقد وصل إلى مقام علم اليقين، وآخر مرتبة الإسلام. لأنّه بالظهور يستدلّ ويستكشف الحقّ الظاهر تعالى.

ه. **بوجه الروح**: يشاهد المحبوب الظاهر بعين يقينه فأدرك ما أدرك، فيقع في مرتبة الإيمان، ومقام «كنت سمعه وبصره». والفرق بين المقامَين أنّ الأوّل يشاهد الظهور ويستدلّ بعقله على الحقّ الظاهر فيحبّه بقلبه، والثاني يشاهد الظاهر ويعشقه بقلبه.

و. **بوجه السرّ**: وهو سرّه الوجوديّ، يصير مجلًى للتجلّيات الصفاتيّة حتّى يفنى في أسمائه وصفاته، فيقع في مرتبة الإحسان، ومقام «حقّ اليقين».

ز. **بوجهه الخفيّ**: يصير مجلًى للتجلّيات الذاتيّة وأسمائه الكلّيّة المطلقة، فيوجب الفناء الذاتيّ، وهذا مقام «حقّ اليقين التامّ».

ح. **بوجهه الأخفى**: يستغرق في التجلّيات، بحيث يفنى من فنائه أيضًا، وهذا مقام «حقّ اليقين

على الوجه الأتمّ».

فالإنســان متعطّش بطبيعته معرفيًّا، لا يرتوي إلّا بمعرفة حقائق عالم المادّة والغيب. وهذا ناشـئ من دوافع فطريّة داخليّة يعبَّر عنها عادةً بحبّ المعرفة والاستطلاع. فالإنسان أبدًا في طلب الكمال والحقّ.

٣. معرفة الإنسان دينه [أصالة التديّن](٣٠)

الديـن هو الالتزام بمعرفـة الحقائق. وهو من اقتضـاءات الفطرة التي تتطلّـب، أوّلًا، معرفة الحقائـق ومبدئها ومعادها، وتتطلّب، ثانيًا، الخضوع للكامل من خلال العبوديّة، وتتطلّـب، ثالثًـا، العدل. الإنسان يثق تمامًـا بأنّ هذه الدوافع والميول الداخليّـة لا تتطلّب سوى ما هو حـقّ وخير، بل هو يعيش هذه الدوافع تلقائيًّـا، ولا يتردّد فيما تتطلّبه، ولذلك يلتزم بكلّ ما تتعلّـق به تلك الدوافع والميول. ويمكن تفسير الالتزامات التـي يتطلّبها الإنسان بفطرته (بما هو إنسان) في أمور:

أ. **الالتـزام بمعرفـة الحقائق ومبدئها ومعادهـا**: بحيث يعشقها ولا يرضـى لنفسه الجهل بأحدها أصـلًا. ويشير الشاه آبـادي بذلك إلى الفضـول العلميّ الذي يدفع الإنسـان من الأعماق للكشـف عن مبدئه، ومصيره، وطريق كماله، بحيث يندفع في طلبها من قلق داخليّ عميق لا يستكين عن طلب الإشباع إلّا متى ما توفّرت له المعرفة بها بالنحو المطلوب له.

ب. **الالتـزام بالخضـوع للكامل، وهـي العبوديّة**: ويدلّ على ذلك أبـواب الاحترامات الفطريّة، وهي احترام الحاضر، واحترام المنعم، واحترام المقتدر، واحترام الكامل، واحترام المحبوب؛ وأبـواب التواضعات للكامل، علمًـا، وصنعةً، ومالًا، وحشمةً، وعشـيرةً؛ وأبواب المحبّة فإنّهـا من جهة الكمال؛ وأبواب اختـلاف المحبّة فإنّها من جهة اختلاف الكمال؛ وأبواب الأجور لأرباب الصنائع؛ وأبواب المثوبة والعقوبة؛ وأبواب الانتظامات في كلّ أساس؛ فإنّما هي لكمالها، فالكلّ ينشأ من فطرة الالتزام بالتواضع.

ويشـير الشـاه آبـادي هنـا إلى أمرَيـن: الأوّل، الطبيعـة الأخلاقيّة للإنسـان (الاحترام الفطـريّ)، والتي تدعو إلى قيـم معيّنة في التعامل، يقوم بها الإنسـان بدافع فطريّ تلقائيّ، مـن قبيل احترام الحاضر، والمنعم، والكامل؛ والثاني، الطبيعة الاجتماعيّة للإنسان (التواضع

(٣٠) رشحات البحار، مصدر سابق، الصفحتان ٧٦ و٧٧.

للكامــل)، والتي تتمثّل في التعــاون والعمران المدنيّ من جهة احتياج الكلّ للكلّ في تحصيل الكمالات. فالإنسان مدنيّ بالطبع، وهو مفطور على التعاون، بل على الرجوع إلى الكامل والاستمداد منه في الاختصاصات التي لا يحيط بها علمًا. وهذا الحكم فطريّ، يتبعه العقلاء دومًا، ولا يختصّ بإنسان دون آخر.

ج. **الالتـزام بالمعدلـة**: يستحسن الإنسان العدل ويستقبح الظلـم بفطرته، حتّى إنّ الظالم يهيج حسّ الانتقام عنده بعد ملاحظة عدم قيام الناس بحقوقه من الانصياع والطاعة. وهذا ناشئ من اعتقاده والتزامه بالعدل والاستقامة. وهذه الالتزامات تعبّر عن أصالة التديّن في الطبيعة الإنسانيّـة، والأديـان السماويّة تبني على الالتـزام والميثاق الفطـريّ. وتتجلّى هنا محوريّة الطبيعـة الإنسانيّـة في موضوع الوحـي والنبوة، إذ الكتـب السماويّة شـرح لهذا الكتاب التكوينـيّ، والأنبياء شرّاح كتاب ذاتنا. حتّى إنّ **القرآن الكريم** بيان لتلك المقاصد الثلاثة: علم جميـع الحقائق، وبيان لزوم الخضوع وكيفيّته، وبيان الحدود والحقوق والمعدلة والأمر بها. فهو علم تامّ، وعبوديّة كاملة، ومعدلة جامعة.

والفطرة إنّما تقضي بوجوب المعرفة، والخضوع، والعدل، بقول مطلق، من غير تخصيص بمعرفة دون غيرها أو خضوع دون غيره، أو عدل دون غيره، وإن كان مقصودها بالذات هو الثابتـات، لا الحادثات الموصلة إليها. وهذه الاقتضـاءات الفطريّة هي الدين الفطريّ الذي لا يخلـو منه أحد من الناس. فالإنسان متديّن بالذات. وحيث إنّ صحّة حياة الإنسان تقوم علـى العدالة، والعبوديّـة (اتّباع الكامل)، والمعرفة، فهذه الاقتضـاءات الفطريّة لها مدخليّة تامّـة في تصحيح الحياة الإنسانيّة، كما أنّهـا تمام ملاك حياة الآخرة. وهذه الاقتضاءات هي التي يقوم عليها الدين. فيتّضح أنّ الكمال المصحّح للحياة الإنسانيّة في جميع العوالم منحصر بإقامة الدين.

٤. معرفة الإنسان إقامته [أصالة العدل، والعبوديّة، والمعرفة][٣١]

يتحقّـق الالتزام بمعرفـة الحقائق (الدين)، وذلك من خلال تحـرّي العدل في عمله (الحسّ)، والتخلّـق بالأخلاق الحسنـة (القلب)، والتحقّق بالمعرفة الحقّة (العقـل). وينبع هذا النشاط مـن أنّ المعرفة ليست علمًا فحسب، بل هي علم وعمل؛ بهما يتحقّق مفهوم الإقامة، وهما نابعان بدورهما من دوافع فطريّة مغروزة في جِبِلّة الإنسان. وعليه، أصول وجوه الإنسان،

(٣١) المصدر نفسه، الصفحات ٧٧ إلى ٨٠.

وكيفيّة إقامتها إلى الدين، ثلاث:

أ. وجه الحسّ: إقامة وجه الحسّ إلى الدين لا بدّ أن يكون إلى المعدلة والأعمال الصالحة. وأمّا كيفيّة إقامته، فلا بدّ من معرفة الحقوق والحدود وأربابهما من الحقّ والخلق، وذلك يتوقّف على النظر إلى علم الفقه وأصوله للمجتهدين، وإلى فتاويهم للمقلّدين، وإلى الاحتياط للمتوقّفين. فلا بدّ في تنظيم وجه الحسّ وتعديله بترك المفاسد وارتكاب المصالح من الرجوع إلى الفطريّات الخمس:

أ. ١. **احترام الحاضر** فطريّ، وحيث إنّ العاصي هتك حضور الربّ بعصيانه، فيؤاخذه ربّه يوم القيامة بفطرته، فيقال: هل لم أكن حاضرًا فخالفتني، أو لم يكن حضور الحاضر محترمًا في فطرتك، أو كنت مستثنًى من هذه الحكومة الفطريّة؟ والكلّ ممنوع بفطرتك.

أ. ٢. **احترام المنعم** فطريّ، فيؤاخذك المنعم: هل لم أكن منعمًا، أو لا يجب احترامه، أو كنت خارجًا من ذلك؟

أ. ٣. **احترام المقتدر** فطريّ، فيؤاخذك: هل لم أكن عظيمًا مقتدرًا، أو لا يجب احترام العظيم والمقتدر عندك، أو كنت غير مشمول بهذا الحكم؟

أ. ٤. **احترام الكامل** فطريّ، فلو احتجّ عليك يوم القيامة: هل لم أكن كاملًا، أو لم يجب احترامه عندك، أو كنتُ من المخرَجين؟ فأيّ جواب هيّأت؟

أ. ٥. **احترام المحبوب** فطريّ، فلو قال الله لك يوم القيامة: ألم أكن محبوبًا؟ أو لم يجب احترام المحبوب؟ أو الحكم مخصوص بغيري؟

فالعدالة تقوم على فطرة الاحترام، والاحترام موقف نابع من دخيلة الإنسان إزاء كلّ مظهر من مظاهر الحضور، أو النعمة، أو القدرة، أو الكمال، أو الحبّ. والأسئلة التي يطرحها الشاه آبادي على لسان المولى سبحانه تعطي دلالتها السياقيّة بامتياز، فعلى مستوى الحضور:

١. فطريّة احترام **الحاضر** كأصل ارتكازيّ: «هل لم أكن حاضرا فخالفتني!».

٢. الايمان بهذا الأصل هو نفسه إيمان فطريّ: «أو لم يكن حضور الحاضر محترمًا في فطرتك!».

٣. الايمان بأنّه لا استثناء في الفطرة متى توفّرت شروطها، فإنّ الاحترام ملازم للحضور،

ومتى انقطع الحضور انقطع الاحترام، وفطرة الإنسان تأبى عليه أن يرتكب الموبقات المعيبة بوجود الحاضر، فكيف لو كان هذا الحاضر يمتلك كلّ الحضور: «أو كنت مستثنًى من هذه الحكومة الفطريّة!».

وأسئلة الفطرة هذه سوف تتكرّر مع سائر المطالب التي تكون مخالفةً لمقتضى النعمة، والقدرة، والكمال، والحبّ؛ إذ «الكلّ ممنوع بفطرتك».

ب. **وجه القلب**: إقامة وجه القلب إلى الدين لا بدّ أن يكون إلى العبوديّة، وهي الخضوع للربوبيّة، والتخلّق بالأخلاق الحسنة. وأمّا كيفيّة إقامته، فلا بدّ من معرفة الفضائل والرذائل من الصفات، فيعبده بالصبر وترك الجزع ونحوهما. فالصبر لغيرها لا يكون كمالًا. وإقامة وجه القلب – الذي به يحبّ نفسه وكمال نفسه – إلى الدين، وهو هنا العبوديّة، بمعنى أنّ روح شتات الأعمال والصفات هي العبوديّة، فيصلّي ويصوم لله، ويصبر ويحلم لله، وبالجملة، المطلوب إرجاع الكثرات إلى الوحدة، واتّصاف القلب بصفة العبوديّة هو المقصود من كثرات الأعمال والأوراد، وهكذا الصفات حتّى يكون الحال سرمدًا، ولا يحصل إلّا بإرجاع الصفات إلى الحقّ وعبوديّته. فلا بدّ من تزيين القلب بالعبوديّة حتّى يصير موردًا للتجلّيات الأسمائيّة والصفاتيّة، وتزيين القلب بها موقوف على التوجّه وإحضار القلب لذلك، والتوجّه والإحضار موقوفان على تعلّق القلب به، والتعلّق موقوف على اهتمام القلب به، والاهتمام موقوف على تذكّر القلب بالآثار المحبوبة، وتذكّره بها موقوف على العلم بالآثار، والعلم بها موقوف على الأخذ من مبدإ الوحي والنبوّة.

ج. **وجه العقل**: إقامة وجه العقل إلى الدين لا بدّ أن يكون إلى المعرفة. وأمّا كيفيّة إقامته، فلا بدّ من التوسّل بقراءة كتاب الفطرة ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾. وإذا راجعنا الفطرة لوجدناها عاشقةً للكمال، بل الخير مطلقًا، بحيث لو أحاط بما في الأرض واحتمل وجودها في كرة القمر لتمنّاها. أو أحاط بما في الملك واحتمل وجود ما هو أكمل منها في الملكوت لتمنّاها. ويترتب على ذلك أمور:

١. كلّ ما وجدناه فليس بمعشوقنا، لأنّ مناطه السكونة عنده حال الوصال، فإنّه تمام مقصد العاشق، وحيث تجاوز عنه ينكشف عدم كونه معشوقًا له.

٢. لا نهاية لعشقه؛ لتجاوزه عن الجمال إلى ما هو أجمل، ومن الكمال إلى ما هو أكمل – ولو كان عنده المحتمل.

٣. عـدم فتور الفطرة، ولو كان سالكًا جميع المسالك، وأتعـب نفسه وألقاها في المهالك. وإذا عرفـت وجـود العشق المطلق بالفعل في ذاتك وفطرتك، بحيـث لا يتفاوت فيه أحد، والعشـق من الصفـات الإضافيّة يقتضـي معشوقًا – كما كنت عاشقًـا – بالفعل، فلتحكم بوجود معشوق الفطرة في دار التحقّق.

٥. لماذا يجب إقامة الوجه إلى الدين؟[٣٢]

إنّ النفس تحبّ ذاتها وكمالاتها بالفطرة. والإنسان بما هو إنسان عاشق لنفسه، ولحياته، وما تصـحّ به حياته بما هو إنسان، وليس هو إلّا كمالـه، علمًا وعملًا. فكلّ ما يصحّ به حياته بما هو إنسان فهو كماله، وما لا مدخليّة له في صحّة حياته بما هو إنسان فليس بكماله. ولذا لا يكـون علم المقامـرة وعملها كمالًا، لعدم كونها مصحّحةً لحياته بما هو إنسان – وإن كانت قـد تصحّح حياته بما هو حيوان. والمدار في صحّـة الحياة بما هو إنسان أن لا يكون مزاحمًا لجهاتـه الأخرى، ولا لصحّة حياة الآخر، فإنّ صحّة حيـاة الإنسان بما هو إنسان اجتماعيّ مـدنيّ ملازمـة للحياة الاجتماعيّـة. ويختلف الكمـال المصحّح للحيـاة الإنسانيّة بحسب الأزمنـة، وبحسب العـوالم. وكلّ كمال يسع دائـرة تصحيحه الحيـاة الإنسانيّة من المُلك، والـبرزخ، والملكوت، والجبروت، فهو أقـوى الكمالات وأعظمهـا. بخلاف الكمالات التـي تختصّ بالمُلك دون غيره، كامتهـان الخياطة ونحوها من الصنائع. أمّا الكمال الدينيّ، ومن شعبها المعدلة، فتصحّح الحياة الإنسانيّة، كما إذا قايستَ العبوديّة – وحقيقتها الخضوع للكامـل بقول مطلق – إلى الحياة الإنسانيّـة لوجدتها تامّة المدخليّة في صحّتها. وإذا نظرتَ إلى المعرفـة والعلم بالحقائق لوجدتها تامّة المدخليّـة لصحّة الحياة. ولا يمكن الحياة إلّا بالعلم والعمـل، غاية الأمر أنّ الجاهل يعيش تحت ظلّ العـالم. ثمّ إذا نظرت إلى المعرفة، والعبوديّة، والمعدلة، وقايستها إلى عالم البرزخ والعوالم الأخر، لوجدت أنّها تمام ملاك حياة تلك العوالم، وإن كان كمـال المعدلـة ظهورها في الـبرزخ أقوى، والعبوديّة والصفـات الحسنة ظهورها في الملكـوت أقوى، والمعرفة ظهورهـا في الجبروت أقوى. وإذ قد تحقّقتَ انحصار الكمال المصحّـح للحياة الإنسانيّة في جميع العوالم بالدين، عرفت حكمة إيجاب إقامة وجهك إلى الديـن. وعلى هذا الأصل ينبنـي الوحي، فما يتضمّنه الوحي مـن تكاليف الرشد الأفعاليّ، ووصايـا الكمال الصفاتيّ، يجد الإنسـان صداه في عمق الذات. وما جاء الدين إلّا لإيقاظ

(٣٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٧٢ و٧٣.

تلك الفطرة فيه.

٦. معرفة الإنسان حنافته [أصالة التوحيد][٣٣]

المـراد بقوله تعـالى ﴿حَنِيفًا﴾ أن يكون الإنسان معدنًا للحنافـة، والحنافة هي الإعراض عمّا يخالف الحقيقة. ووجه لزوم الحنافة هو امتناع التوجّه إلى الشيئَين، لعدم الوجهَين. فالفطرة بذاتهـا صادقة ومخلصـة في ميلها وولائها، لا تعـرف النفاق والخداع، لذلـك هي أحاديّة الاتّجاه، تأبى عن التوجّه إلى شيء إلّا بعد الإعراض عن الغير، فلا تتعلّق إلّا بالواحد. غير أنّ النفـس لوقوعها بين عالَمي الغيب والطبيعة، وتربّيها في حضـن الطبيعة زمنًا طويلًا، حصل لها الأنس بها بحيث غفلت عن الغيب، وسلّمت مفاتيح ذاتها وأناها إلى الطبيعة. فالإنسان يتعلّق بما هو زائل ويعشقه، ويستبدّ به، ويبني قناعاته على أساس المنافع المؤقّتة، ويبحث عن راحتـه في الفانيـة، ويسعى إلى التسلّط فيها، كلّ هذا بحكـم الطبيعة وليس بحكم الفطرة. والحـال أنّه ينبغي أن يُعرض عن الطبيعة في ذاتهـا (الحنافة) ولا يقبل منها إلّا ما كان واسطةً لحصـول كمالاته بما هـو إنسان. فيتطلّب مفهـوم الحنافة النظر إلى الجسـد كمظهر لحقيقة النفـس، ومنشـإ حصول روحانيّة النفـس، وواسطة اكتمال النفس. وهـذه الواسطيّة تعني أكـثر من مجرّد كون الجسـد وسيلةً، إنّه المجال الفعليّ الذي يقيم فيه الإنسان صلة الرحم مع الطبيعـة. ولكن ليس على أساس أنّ النفس منجـزة باستقلال عن الجسد، بل على أساس أنّ النفـس تتمظهر وتتحقّق من خلال الجسد. فالجسد هو النفس في رتبة النفس، والنفس هي الجسد في رتبة الجسد.

دلالة النزوع الفطريّ كيانيًّا

إذًا، توجـد في الإنسـان قوّة، أودعها الله تعـالى فيه، يتمّ التعبير عنها عـادةً بقولنا «الإنسان مفطـور». وهـذا المقدار لا يكفي في إلقاء الضـوء على طبيعته الأصليّـة، وإنّما يتوقّف الأمر على توضيح مسار تلك القوّة التي اختصّها الله تعالى به. وبحكم أنّ الله تعالى هو الذي فطر الإنسان، بأن أوجده وأبدعه على هيئة مترشّحة لفعل من الأفعال، يمكن القول، بدلالة المبدإ الفاعلـيّ، إنّ مسـار فطرة الإنسـان، وما أُبدع ورُكز فيه، هو معرفتـه تعالى، هو ما ركز فيه مـن قوّة على معرفة الإيمان. فالإنسان يتعرّف على الله تعالى، ويعيش خبرة الإيمان الأصيلة،

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحات ٦٩ إلى ٧٢.

وذلك بوصفهما الانعكاس الأصليّ للطبيعة الإنسانيّة، تلك التي زُوِّد بها على شكل ميول ودوافع ترشده إلى كماله باقتضاء خلقته. وهذه البذور الأولى التي جبل عليها الإنسان، هي ميول واقعيّة، بحيث تتطلّب الواقع، وتتيح للإنسان أن يخطو بثقة تامّة خطواته الأولى على مسرح الحياة، فينظر في الأمور من خلالها، ويحتكم في مواقفه من الأشياء إليها، كونها تدعو إلى الصلاح، والخير، والعدل، والحقّ، والجمال. ولهذا، ليس الإنسان شيئًا مفتوحًا بلا أفق، وليس حالةً متشكّلةً على الدوام، ومن العدم، بل إنّ تشكّلاته اللاحقة تظلّ محكومةً بسقف الميول والدوافع الفطريّة التي تواكب إنسانيّته، وتحدّد كيف ينبغي أن يسلك على الدوام؛ وهي تستوجب أن تكون فعاليّات الإنسان حاكيةً عن طبيعته الفريدة، بحيث تنكشف ذاته عبر أفعاله وصفاته، كما تنكشف المعرفة عبر العدالة والعبوديّة. وعند ذلك يتحقّق بكمالات الوجود بواسطة الدفع الذاتيّ، فالتحقّق الإنسانيّ تحقّق محايث للطبيعة الإنسانيّة، حيث تتبدّى الطبيعة الإنسانيّة بجلاء، كلّما اقتربنا من المساحة الخاصّة التي تمثّل الميول المتميّزة والخصائص الفريدة لطبيعة الإنسان.

مثل هكذا تصوّر، لا ينبغي أن يرسي الطبيعة المادّيّة على قاعدة التضادّ مع التصوّر التجريديّ للإنسان، الأمر الذي يدفع عادةً باتّجاه إيجاد ارتكاز عامّ يقضي بإسقاط الطبيعة، وتاليًا نفي جدليّة العلاقة بين النفس والجسد من حيثيّات الوجود الإنسانيّ الأصيل. بل ينبغي اقتلاع التصوّرات الثنائيّة المحكومة بالتضادّ، والمسؤولة عن الارتكاس في الفهم من مجمل الرؤى الفكريّة، من قبيل النظر إلى نقاء النفس الفطريّ الداعي للانكشاف، كما لو أنّه على تضادّ حادّ مع قيود الطبيعة المادّيّة الداعية للاحتجاب، فتُطرح هذه الثنائيّة كواحدة من المسبقات الفكريّة الحاكمة على كلّ اشتغال نظريّ أو أخلاقيّ. وإلّا فالطبيعة ليست شيئًا مذمومًا كيفما كان، ولا تكون كذلك إلّا حين يُنظر إليها كغاية في ذاتها وباستقلال. وبذلك، ينبغي النظر إلى الإنسان ككائن يتقلّب بين الحضور والغياب، بين الأنس والنسيان، وهو يعيش إنسانيّته من خلال إعادة إنتاجها على الدوام في عالم السيرورة السيّالة.

إنّ النسيان بوصفه غياب الوعي، والعلم، والشعور، والذكرى، والتاريخ، يحيل إلى العلم باعتباره قيمةً؛ إذ العلم من صفات الكمال. والعلم لا يُعدّ ميزةً إنسانيّةً إلّا متى ما صاحبه نسيان. ودائمًا كانت الإشارة إلى الإنسان من زاوية الضعف للتنبيه على طبيعته المعلّقة ﴿عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾[34]؛ إذ النسيان لازم للعلم في عالم المادّة والمحدوديّات.

(٣٤) سورة طه، الآية ١١٥.

والنسيان ذو دلالة إيجابيّة هنا، فالذي ينسى هو الذي يعلم. هو حالة ملازمة للإنسان العالم، كما أنّ وجود الظلّ حالة ملازمة لاستنارة الشاخص، كما أنّ حاجب الضوء حالة ملازمة لاستبصار العين. فتكون الإشارة إلى الإنسان من خلال لازم العلم، وهو النسيان، لأنّ الإشارة الحقيقيّة بالعلم لا تكون لغير الله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾[٣٥]. وللنسيان دلالة فلسفيّة تعود بنا إلى الرؤى الإشراقيّة التي تعتبر أنّ الإنسان يحتوي على الحقيقة الكاملة، وأنّ العلم تذكّر والجهل نسيان. إلّا أنّ هذه الحقيقة تنسب للإنسان بوجوده المعلّق، الذي هو وجوده الحقيقيّ.

وكما تتضمّن دلالة النسيان الضعفَ، كذلك دلالة الأنس تتضمّن مفهوم التعلّق. قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاهُم مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾[٣٦]؛ والخلق من طين لازب مؤشّر لحالة الضعف التي تنتاب طبيعة الإنسان في الصميم، وأنّه خُلق من تراب مخلوط بالماء، يتميّز باللصوق بغيره. وهذا الضعف واللصوق يمكن تقريره بنحوَين: النحو الأوّل، أنّ الجسد المادّيّ لا يمتلك شيئًا من حقيقة الوجود إلّا ما كان بنحو الإمكان، والاستعداد، والتهيّؤ؛ والثاني، أنّ الجسد المادّيّ لا استقلاليّة له في نفسه، ولا يمكن تفسيره بمعزل عن مرجعيّته التي أوجدته، فهو عين التعلّق. وكلاهما يشير إلى مضمون الفطرة بوصفها حالة نزوع داخليّ؛ قال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾[٣٧]. والعلق دم رطب؛ ويمكن الحديث هنا عن خاصّيّتين: الأولى، إنّ الإنسان مخلوق من علق مهين ضعيف، ولكن مع إمكان أن يصير هذا المخلوق من علق بشرًا سويًّا. فالإنسان مصبّ اهتمام العناية الربوبيّة، ولا شكّ أنّ هذه النعمة الإلهيّة التي حلّت به هي نعمة استثنائيّة. فهو في حدّه الأدنى – المربّى باسم ربّه الخالق – علقة مهينة، وهو في حدّه الأعلى – المربّى بتعليم ربّه – عاقل مميّز: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ﴾[٣٨]. فالإنسان واقع بين حدَّين، وكلّ ما له حدّ فهو ضعيف مربوب، وهو يبلغ غاياته المتوقّعة بالتعليم الذي هو حدّه الأرقى بحكم ربّه الأكرم. وهذان الحدّان هما تعبير عن انفتاح المجالات القصوى في حقل الإمكانيّات المتاحة له، والتي تؤهّله للتحقّق بالكمال بحسب التدبير الإلهيّ.

والنحو الثاني، إنّ الإنسان مخلوق من دم رطب، يعلق لرطوبته بما يمرّ عليه. فالإنسان مجبول ومغروز على ميول وتعلّقات بحكم خلقته الأولى. وهو يحوز النقاء الفطريّ والصفاء

(٣٥) سورة البقرة، الآية ٣١.

(٣٦) سورة الصافات، الآية ١١.

(٣٧) سورة العلق، الآية ٢.

(٣٨) سورة العلق، الآيتان ٣ و ٤.

الجِبلّـيّ كشرط قبليّ متضمّن في كيفيّات الوجـود. وما جبل عليه الإنسان هو جزء لا يتجزّأ مـن شخصيّته. وهو يمتلـك في تكوينه قابليّةً تلقائيّةً للتحقّق بالكمـال. وهو إلى ذلك يتعلّق بالأشيـاء مـن منطلق ذاتيّ، فلا يتحرّك نحو شيء إلّا لأنّه اقتنع به في ذاته. إنّ حركة الإنسان ينبغـي أن تكون متناغمةً مع الشروط الأوّليّـة المبثوثة في وجوده وأصل خلقته، وهي شروط طلـب الكمال بالـذات، والتي تفترض وجود الضعف والنقص بالـذات. ذلك أنّ الإنسان مخلوق من علق مهين، فلا يتناسب هذا الخلق مع الميل إلى الطغيان والشعور بنشوة الاستغناء متى ما حصل على كمال ما.

وتظـلّ «العلائـق بالغير» قائمـةً كيانيًا في وجود الإنسـان على الـدوام، وهذه العلائق تستدعـي وجـود المتعلّق. وهـذه القصديّة حقيقـة لازمة للمخلوق من علـق، بحيث يعلق لرطوبتـه بما يمرّ عليه. ويرجع ذلك إلى كيفيّة إيجـاده ونحو وجوده. وواحدة من التجلّيات العلائقيّـة أنّ الإنسـان كائن اجتماعـيّ بالطبع. وهذه الحقيقة العلائقيّـة تتأسّس على العقل العملـيّ القائم على التغيير، في مقابل العقل النظريّ القائم على التفسير، والذي أرسى فكر الإنسان على نوع من الاستقلاليّة الذاتيّة، بحيث أدّت إلى طغيان النزعة الذاتيّة الصارمة في نظـام فكره وقانون منطقه. والمقصود بالذاتيّة، هنا، كلّ ما يشير إلى الاستقلال، والاستغناء، والإمساك بالحقائق نهائيًا. ولا شكّ أنّ هذا النزوع هو نزوع مرحليّ تقتضيه ضرورة التعليم القائمة على الأصول المتسالمة، إلّا أنّه من الخطإ القيام بتوطين الأفكار نهائيًّا بذريعة التعليم، الأمر الذي يتسبّب عادةً بتكبيل العقل.

إنّ التعليـم الربوبـيّ بالقلـم، وتعليم الإنسان مـا لم يكن يعلم، يعطي دلالـةً متناغمةً مع الطبيعـة العلائقيّـة التـي تسود البيئـة الوجوديّـة للإنسان. وهـذا التعليم يفقـد معناه حين يفقـد غاياته القائمـة على التجاوز، فالإنسـان عين التعلّق، والجسد عـين الحركة الجوهريّة والصـيرورة السيّالة، والعقل الذي رسمته الفلسفـة للإنسان هو عقل مرحليّ يتشكّل دائمًا وفـق مسار الهيولى، والفعل، والملكة. والنشـاط العقليّ يكتسب عقلانيّته من خلال إضفاء المعنـى علـى الأشياء، وتلك الأشيـاء لا تكتسب دلالتها إلّا حين تنـدرج في سياقها الغائيّ. فالوجود التعلّقيّ يستدعي تواصلًا لا يكفّ عن الحراك، وإنّما ينشأ الطغيان من تكبيل العقل بثقـل قانون الذاتيّة في منطـق فهمه للأمور. كما أنّ تحرير العقـل وإطلاق العنان لنشاطه لا يستدعـي بالضرورة اتّخاذ موقف من الواقع والحقائق الكلّيّة، لجهة الإنكار أو الإقرار، وإنّما يستدعـي إعمال سيولـة في الذات؛ سيولة لا تنبع بالضرورة مـن تعليق الواقع كما يظهر في بعض الصياغات المعرفيّة الحديثة، وإنّما تنبع من الاعتراف بأنّ الواقع معلّق في ذاته، ولا يراد

بـه سوى غاياته، تلك الغايات التي هي بطبيعتهـا خارجة عن موضوعها، متجاوزة له، ولا يضـرّ ذلك طالما أنّه تجاوز يضفـي على الطبيعة معنًى، ذلك أنّ الطبيعـة بذاتها معلّقة. بل إنّ العقـل نفسه لا يكتمل معناه إلّا حينما يُدرَك في سيـاق غائيّ، بأن ينضبط معناه فيما عبد به الرحمن، واكتسب به الجنان، مثلًا. ولا يحصل العقل على سياقه الذاتيّ إلّا حين يوضع في سياقـه التعلّقيّ. ويبـدو أنّ الفكر يتّجه إلى إقرار الطبيعة الإنسانيّـة كحقيقة وجوديّة معلّقة، رغـم الكسـل الأيديولوجيّ الحائل دون متابعـة الكشف عن الأبعـاد العلائقيّة التي تشكّل واقعيّة الإنسان في علاقته مع الطبيعة والكون ومع الله تعالى.

على أنّ الطغيان لا ينشأ من التعلّق، أو من استبدال التعلّق المطلق بتعلّق مقيّد، بل ينشأ من تثبيت التعلّق المقيّد. وتثبيت التعلّق المقيّد هو تعلّق بالمقيّد. فالتعلّق أمر غير قابل للانفكاك عن الوجـود الإنسانيّ بوصفه حقيقةً سيّالةً في عالم النسبيّـات، وتطوّرها الحرّ شرط نموّها البنّاء، ولا يمنع من نموّها وتطوّرها سوى الطغيان، وذلك حين يتمّ تجميد عمليّة النموّ بتعليق الحقيقة على شـكل محدّد تُسبغ عليه صفة الانجاز المكتمل والنهائيّ. وهـذا يؤدّي إلى تشوّه الحقيقة الإنسانيّـة ودمارهـا. فالتحرّر شرط ضـروريّ للتعبير عـن الطبيعة الإنسانيّـة (طلب الحرّيّة فطـريّ). وتحرر الطبيعـة الإنسانيّة يستدعي تفكيـك التعلّقات المقيّـدة (الحنافة). وبذلك يترسّخ حضـور الأنا الفطريّة، مقابـل الطبيعة التي تقتضي الغيـاب والاحتجاب. والطبيعة الحاجبـة هي الطبيعـة في ذاتها، وهي التي تقتضي الغياب والاحتجـاب، أمّا الطبيعة المعلّقة فـلا تقتضي شيئًا من ذلك. بل هي ضرورة قائمة بوصفهـا موضوعًا للتعلّق، بحيث تتجلّى مرجعيّة التعلّق مثولًا في ربّ الطبائع ومدبّرها، بخلاف المنحى الغربيّ الذي أرسى المرجعيّة النهائيّة على قاعدة الإنسان في ذاته.

تأمّلات فلسفيّة في الطبيعة الإنسانيّة
من خلال النظر إلى تداخل الآخر في الذات[1]

نادر البزري[2]

تنظر الذات إلى ذاتها مباشرةً في سياق صيرورتها، كما تنظر إلى ذاتها انعكاسيًا من خلال نظرتها إلى الإنســان عامّــةً. إنّ هذه المقاربــة الفنمنولوجيّة، وإن استفادات من مقــدّرات اللغة – العربيّة علــى وجه الخصوصــ – تبيّن لنا فرادة الــذات، في كونها الناظر والمنظور إليــه، كما تبيّن فاعليّة الآخــر في صميم ذاتيّة الذات. فالآخر متداخل في الذات، ومكوّن من مكوّناتها الوجوديّة، فلا يسعهــا الإعراضــ عنه. فهي مدينة له إذ به يمتلئ فراغها. وبإبرازهــا مديونيّتها له، فإنّها تستجمع ذاتها، وتتجاوز أنانيّتها، وتتحرّر من غفلتها.

المفــردات المفتاحيّــة: الطبيعة الإنســانيّــة؛ الذات والآخر؛ القصديّة؛ الجســد؛ الموت؛ الذكر؛ الغفلة والنســيان.

مناهج البحث

في التطــرّق إلى موضوع الطبيعــة الإنسانيّة والطبائع البشريّة الكثير مــن التعقيد، واللطافة، والدقّــة، ويتطلّب مثل هــذا العمل وضع أطــر ومعايير معرفيّة ووجوديّــة يمكن من خلالها مقاربــة التأمّــل بحيثيّاته، مع الأخــذ بعين الاعتبــار المقاصد المبتغاة مــن وراء الانطلاق في مسارات مماثلة لهذه المباحث.

تستلزم إثارة هذا الموضوع توضيح معالم الأسس التي يمكن الارتكاز عليها في تناول هذه المسألة، والمسبقات الفكريّة التي تواكب قصديّتها. بالأخصّ على خلفيّة تراجع الخوض في

(١) ورقة بحثيّة قُدّمت في ندوة نظّمها معهد المعرف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، تحت عنوان «الطبيعة البشريّة». عُقدت الندوة في ٢٤ كانون الثاني ٢٠١٣.

(٢) الجامعة الأميركيّة في بيروت.

مسألة الإنســان، وفي نزعة الأنسَنَة في الفكر الفلسفيّ المعاصر. فالمعضلة الأولى التي تواجه التأمّــل الفلسفيّ في مسألــة الطبيعة الإنسانيّة ناتجة عن تاريخ الفلسفــة عينه بتعدّد مناهجه، وأساليبــه الفكريّة، وألوان تداولاته المعرفيّة، التــي تتضارب في ما بينها في كثير من الأحيان إلى حدّ التناقض، وبالأخصّ عند النظر إلى الإنسان، كون مثل هذا التوجّه تأسيسيّ في تفتّح أيّ فكــر فلسفيّ. وقد تكــون الاتّجاهات الفكريّة هنا ذات طابــع أنطولوجيّ باحث حول مسألــة الكينونــة، أو الوجــود، أو إبستمولوجيّ ناظر في شؤون المعــارف وسبل تحصيلها، أو منتَهِــج لسُبُل نظريّات القيم من تحديــدات الجماليّات، أو المسالك في تهذيب الأخلاق، ورياضات الاستحصال على مكارم المناقب، أو تحقيق العدل في السياسة وشؤون الاجتماع البشريّ، وعناصرها النفسيّة، والتاريخيّة، والبيئيّة.

وفي وجه هذه الممكنات الفكريّة، التي يمكن من خلالها البحث حول الطبيعة الإنسانيّة فلسفيًّا، تبرز، وبشكل متواضع، مسألة «التساؤل» بحدّ ذاته حول الإنسان والطبع البشريّ. تُظهر ماهيّة هذا الاتّجاه في النظر إلى «السؤال» عينه المتسائلَ، أي المتكلّمَ حول هذه المسألة، والناطق والكاتب بما يمتّ إلى جوهرها. يمرّ السؤال عبر الذات المتسائلة، والتي تتموضع في هذا المقام بشفافيّة. فهي الناظرة إلى الإنسان، ولكنّ جوهر المنظور إليه فاعل فيها، وبارز في منطوقها واستخدامها العاقل الرابط للّغة.

نحتاج، منذ البداية، بأن نبرز المسبقات المعرفيّة والمنهجيّة والبنيويّة التي تحدّد معالم مبحثنا ههنا. تطرُّقنا إلى الطبع البشريّ، وإلى الطبيعة الإنسانيّة، يمرّ عبر أطوار الارتقاء الثقافيّ ما بعد حقبات البداءة في الاجتماع البشريّ، ولو في أشكالها الحضاريّة القديمة. أي إنّنا لا ننظر هنا إلى الإنســان من منطلق أطوار التوحّش التي تركّز عليها علوم الحياة والأنثربولوجيا. النظرة إلى الإنســان يُستحصل عليها هنا من ضمن منطلقات العمران، وآفاق الثقافة في الاجتماع البشــريّ. مثل هذا التوضيــح هامّ من أجل الأخذ بعين الاعتبار تفاعــل أفراد الجماعة في ما بينها، ومع محيطها الحيــويّ في المعيش، ومن خلال البيئة الطبيعيّة الملازمة لتكوّنها ولتكوّنه عــبر مــرور الزمن، وحصــول حراكها في مجرى التاريــخ. وفي هذا السياق، فــإنّ ما نورده هنــا من التحليل حول الذات التــي تمرّ بالنظر إلى الفرد إنّما يتنــاول الفرديّة بعينها من خلال تفاعلاتهــا ضمن حياة الجماعة وأنسقة التثاقــف، وما لهذه من شروط تتحدّد في الاجتماع البشريّ المتفاعل مع البيئة العمرانيّة والطبيعيّة، وما لها من آثار في تفعيلات نواميسها. فالفرد هنــا حامل لموروثه الجينــيّ، ناطق باللغة التي وهبتها إيّاه التربيــة والنشوء في مسقط الرأس. والفــرد يكوّن استعداديّاته النظريّــة والعمليّة عبر ما أعطاه المجتمع له من ممكنات، وما وفّره

القوم له من سبل المعشَر، ومسالك التعلّم، والاستحصال على المعارف.

وعندما نتكلّم هنا عن الذات، فإنّنا ننظر إليها، كذلك، من منطلق كون ملكاتها الذهنيّة سليمةً، ونشاطات الحواسّ عندها متعافيةً، والدماغ لديها فاعلًا، وجهازها العصبيّ مكتملًا وحيويًّا. أي إنّ مثل هذه الذات في حالة من الصحّة النفسيّة والبدنيّة بما يسمح لها بالنظر إلى ذاتها كموضوع لنظرتها لذاتها، وكذات ناظرة إلى ذاتها وموتعية بها، وبكونها هي الناظرة والمنظور إليها في آن واحد.

لكي نحدّد وجهة المبحث الذي نسلكه في هذا السياق، نفيد، أيضًا، بأنّنا نتّبع سُبُل التفكّر الفلسفيّ في النظر إلى الطبيعة الإنسانيّة بدلًا من الارتكاز على مناهج المباحث الأنثروبولوجيّة، أو النفسيّة السيكولوجيّة، أو العلوم البيولوجيّة والجينيّة genetics، والعَصَبيّة neuroscience. ولسنا نودّ هنا بأن نركّز على الفصل الثنائيّ dualism بين الطبيعة من جهة، والثقافة من جهة أخرى، أو التشديد على وجود تمايز كبير بين التطبّع حسب الفطرة ببعدها البيولوجيّ المكوّن للمقدّرات الكامنة لملكات العقل، ولقوّة الجسد من جهة، والتغيّر عبر التثاقف الحاصل في ممكنات الاكتساب للمعارف وآداب السلوك من جهة أخرى.

لكي لا نبقى في مبحثنا هذا على مرتبة العموميّات، نجتهد في ابتغاء الأغراض التي هذّبها لنا الحكماء من السابقين. ولا بدّ هنا من أن يغلب الانجذاب إلى علم ما في مكان وزمان معيّنَين على علم آخر، وأن يكثر الاشتغال في صناعة ما دون أخرى، وأن يسلك المرء مسارات منهج ما أكثر من السبل الأخر. مباحثنا هنا لها أفق فلسفيّ ميّال نحو الفنومنولوجيا phenomenology بألوانها المتعدّدة، ومن دون حصرها، تحديدًا وفقط، بفكر إدموند هوسرل Edmund Husserl، ومارتن هايدغر Martin Heidegger، وغاستون باشلار Gaston Bachelard، أو موريس ميرلو-پونتي Maurice Merleau-Ponty. نطمح من خلال ذلك إلى تحفيز التفكّر الفلسفيّ، ولو عبر التركيز على المسالك الفنومنولوجيّة. ولكن وجب أيضًا التوكيد على أهمّيّة اللغة، والإشارة إلى عمقها المعرفيّ في تفتّح ممكنات جديدة من خلال ما لها من ألفاظ تضيف عناصر تجديديّة للمعاني المتفكر بها، وبما لها كذلك من تواصل مع المفاهيم وكيفيّات التأمّل بالظواهر التي يُنظر إليها، ويتمّ توصيفها وتحليلها.

إنّ انتهاج مسلك المباحث الفنومنولوجيّة، في النظر إلى الطبيعة الإنسانيّة، يمرّ معنا عبر التداول الفكريّ بشؤونه من خلال استخدامنا هنا للّغة العربيّة، واستلهام العديد من العناصر

التأسيسيّة من الفكر العربيّ، ومن جذوره الإسلاميّة واليونانيّة في آن. نسعى بذلك نحو التمكّن من التموضع التحليليّ أوّلًا، ومن ثمّ الشروع في العمل النقديّ والتفكيكيّ، وصولًا إلى التأمّل التأسيسيّ في توجّهات خاصّة ومتجدّدة للفكر المكتوب بالعربيّة، والمتواصل مع جذوره، ومصادر إلهاماته الحضاريّة والثقافيّة الموروثة، والمتفاعل في نتاجه مع مدارس الفلسفة المعاصرة.

ونحن إذ نخوض في مثل هذه السبل الفكريّة، نشير إلى تركيزنا، في هذه المباحث الابتدائيّة، على دوائر الوعي، من دون إغفال عناصر اللاوعي unconscious الفاعلة في محاولة الذات اوتعاء ذاتها. وعند إشارتنا إلى مثل هذه الحيثيّات، نشدّد، كذلك، على عدم انتهاجنا لطرائق التحليل النفسيّ psychoanalysis ذات الجذور الفرويديّة، أو اللاكانيّة Freudian/Lacanian؛ أي سواء ما ورد في مدرسة سيغموند فرويد Sigmund Freud، أو في مدرسة جاك لاكان Jacques Lacan من بعده. ولا ندخل في سجالات نعوم شومسكي Noam Chomsky مع مدرسة جان بياجيه Jean Piaget. إنّ نظرتنا تتشكّل، بالأخصّ، عبر تفاعل اصطراعيّ جدليّ ونقديّ مع الفكر القارّيّ الأوروبيّ المعاصر Continental Thought بوجهته الفرنسيّة تحديدًا، والتي استلهمت عددًا من أركانها من مدارس ألمانيّة لاحقة للكانطيّة–المحدثة post-neo-Kantian، تمحورت حول فكر هوسرل وهايدغر. نتفاعل هنا مع جملة من المفاهيم الفلسفيّة التي أصبحت تُشكّل مراكز ثقل في الفكر المعاصر بأبعاده الأمميّة والعالميّة.

وفي مسالكنا هذه، نستمدّ العناصر النقديّة والتأسيسيّة من خلال استخدامنا للّغة العربيّة في التفكر بالإنسان. ونستلهم، أيضًا، بعض ممكناتنا الفكريّة من خلال تفاعلنا مع خصائص الموروث الفكريّ والحكميّ المكتوب بالعربيّة وبما له من محمولات معرفيّة ووجوديّة في سياق تفتّح فكر فلسفيّ تاريخيّ عبر لسان العرب، وبما وفّق له من إثراء قد أتاه استلهامًا عبر التبحّر والتدبّر في ألفاظ النصّ القرآنيّ الكريم ومعانيه. وهذا التوجّه التحفيزيّ للفلسفة عبر اللغة يُبرز، أيضًا، مقدّرات لغة الضادّ في البيان، والبرهان، والإبانة، والإفصاح، والإخبار، والاستخبار، بما يتلائم مع متطلّبات مجمل الفكر الفلسفيّ المعاصر، بشقّيه القاريّ والتحليليّ Analytic.

الذات

عندمـا نتنـاول في مبحثنا الطبيعة الإنسانيّة نتّخذ منظورنا إليها مـع مسلّمات قبليّة تُموضَع، مـن خلالها، تلـك الطبيعة ضمن سياق توفّـر عناصر الصحّة العقليّـة والتفاعل الاجتماعيّ والثقافيّ؛ أي، كما ذكرنا أعلاه، فإنّنا لا نتبحّر هنا بالطبيعة الإنسانيّة في أطر التحليل النفسيّ لحـالات مرضيّـة، أو لمعطيات تنعدم فيهـا أحكام الثقافة، ولو بشكل بدائـيّ. ولا ننظر إلى الإنسـان ضمن أطر التوحّش. إذًا، تحدّد الصحّة العقليّة، وحصول أسباب التثاقف التفاعليّ للفـرد مع الجماعة، الأطر التي من خلالها نتّخـذ مبحثنا هنا. ولا نسلك في مسارنا دروب التنظـير التجريديّ، أو الانهمـاك بالقضايا البنيويّـة، أو السيكولوجيّـة، أو الأنثربولوجيّة، والتـي نؤكّد على الرغم من ذلك على قيمة مباحثها ومناهجها، إلّا أنّنا نحاول هنا توصيف تفتّحـات الفكر كما يتبدّى للذات في مسارات تفكّرها بذاتها كمدخل إلى التفكّر بالطبيعة الإنسانيّة.

ومسارنا هنا يتفاعل مـع الفنومنولوجيا من ضمن اللغة العربيّة ومحمولاتها الدلاليّة التي تستلهـم الكثير مـن عناصرها من المـوروث الفكريّ المكتوب بلسـان العرب، وحسـب ما وُفّقنـا له من الاستحصال على معارفـه. مبحثنا هنا يجسّد حالات وصفيّة للتجربة التأمّليّة، وما يتمظهر فيها لتفكّـري بالطبيعة الإنسانيّة عامّةً عبر تأمّلي بذاتي، وتحديد معالم ما يتبدّى منهـا، وهي تتفكّـر في ذاتها كموضوع للنظـر، وكناظر إليه في آن واحـد. وفي كلّ ذلك تفعيل لمعرفة الذات، أي الاستجابة للمطلب الكلاسيكيّ القديم عند الحكماء الذي نُبّهنا إليه بالعِبرَة السقراطيّة العتيقة: «اعرف نفسك!».

التأمّـلات التي تظهر في طيّـات مبحثنا هنا حول الطبيعة البشريّـة هي من نتاج اللحاظ المدقّق بما يتفتّح من داخليّة السؤال عينه حول الطبع الإنسانيّ، وما لذلك من تنبيه على الآفاق التـي يحملهـا في ارتحالاته عبر اللغات، والمناهـج، والتأمّلات بتعدّد طبقاتهـا، وأصنافها، وأحوالها. ننظر هنا إلى الذات في نظرتها إلى ذاتها ضمن سياق صيرورتها وحراك جوهرها وماهيّتهـا التـي تبقى علـى تواصل في نسيـج هويّتها عبر مـرور الزمن، وعلـى الرغم من الكِـبَر. تترابط الذات مع مكوّناتها في الزمن السيّال بحيث تؤكّد شخصيّتها وذاتيّتها الشبه متماسكـة في صيرورة وجودها كوحدة لا تنقسـم، وإن تعدّدت تعييناتها. تنظر الذات إلى نفسها على أنّ لها هويّة تتوكّد ليس فقط من خلال نظرها الموتَعي بذاتها إلى ذاتها، بل أيضاً عـبر نظـرة الآخرين إليها على أنّهـا ذات حاملة لهويّة هي لها ولذاتهـا فقط دون غيرها من

الـذوات، حتّى وإن تبدّلت لها ومعها وبها الأحوال عبر مـرور الزمن وانسياله الصيروريّ وحراكه الجوهريّ. الذات تبقي على ذاتيّة ذاتها في نظرتها إلى متغيّرات ذاتها عبر الزمن من حيـث كونها «هي، هي نفسها» في صيرورتها، وفي تبـدّلات تفاعل الآخرين معها، وتغيّر كيفيّات نظرتهم إليها.

الـذات تتبحّر بذاتها عندمـا تنظر إلى ما يصدر عن طبيعتها عبر التأمّل بالطبيعة الإنسانيّة وتركيباتهـا وأنساقها. وتظهـر هنا معالم في الإنسـان تتعدّى التعريفـات الكلاسيكيّة التي وضعهـا القدماء في تحديـد الطبيعة الإنسانيّة عـبر الاستحصال على مقـدرة العقل والنطق (أي مـا ذكره أرسطوطاليس في اليونانيّة بعبـارة: *Logon ekhon*)، أو كما درج على ذلك أتباع المذهـب المشّائيّ الأرسطيّ القائلـين بأنّ الإنسان يمتلك لما أسمـاه الإغريق «*Logos*» (أي النطق). وقد أشار من أتى بعد أرسطوطاليس (وليس أرسطوطاليس بنفسه) إلى تعريف الإنسان على أنّه كائن يحدّد بمصطلح «الحيوان الناطق rational animal».

ظهرت بعد ذلك تعريفات أخرى تخطّت المفهوم المراد من وراء اللفظ *Logos*، وشرعت بالتكلّـم عن الذاتيّـة *ipse*، *ego*، والشخصانيّـة *subjectum*، *persona*، والجسمانيّة البدنيّة *le corps propre*. وفي مثـل هـذه المسـارات تدليلات علـى تحديد رنيه ديـكارت René Descartes للـ«أنـا» المفكـرة «*ego cogito ergo sum*»، أو في العصـر الحديـث التكلّم مع مارتن هايدغر حول الوجود *Sein* الحضوريّ الدنيويّ في هذا العالم، تبعًا للفظ الألمانيّ "*Da-Sein*" (كاحتراس من قبل هايدغر بتجنّب التكلّم عن الذات، أو النفس، أو الأنا: *psukhēs, ego, anima, ipse, subjectum*).

مـا يبرز من خـلال تأمّلنا بالطبيعـة الإنسانيّة، علـى خلفيّة التأريخ المعـرفيّ لتحديداتها الفلسفيّـة، يدلّ إلى تعقيدات مدلوليّة تتخطّى المعهود مـن التعريفات، والرسوم، والحدود. الظاهرة الأبـرز هنا تكمن في مقدرة الذات على النظر إلى ذاتها انعكاسيًّا reflectively من خـلال نظرتها إلى الإنسان عامّةً، وذلك في شكل معقلـن ومنطقيّ (كلاميّ/لغويّ)، وعبر تواصـل موزون ومعـرفيّ مع الآخرين من البشر، في السعي لسبر أغـوار الطبع البشريّ. تمرّ ممكنات الإنسان بمجملها في الربط، والعقل، والنطق، والدلالة، والأداء الفاعل، عبر مقدرة الذات على التأمّل بذاتها في شكل تجاوزيّ (ترنسندنتاليّ، transcendental) يُحوّل الذات إلى الناظر والمنظور إليه بآن معًا. الذات متعالية عن ذاتها، ولو افتراضيًّا، من خلال انعطافات ذهنيّة حميميّة، داخليّة، ومبطّنة، تتخطّى ذاتها، بحيث تكون هي المتأمِّل والمتأمَّل به. وتضع

مثل هذه النزعة الأسس لتمكين الذات من تفعيل نظرتها إلى ما هو خارج عنها، وفي تجذير فهمها لهويّتها من خلال تفاعلها مع ما هو آخر ومغاير لها. وفي مثل هذا الحراك الذهنيّ، وعبر تشنّجاته الباطنة، والمستندة إلى تشظّيات المنتخبات من مخزونات الذاكرة ومراكزها المتحرّكة، يظهر الآخر الفاعل في صميم ذاتيّة الذات وماهيّتها.

الجسد

الذات الناظرة إلى ذاتها تُظهر بدنيّة جسدها، كعنصر طبيعيّ وحيويّ، على أنّه ذاتيّ وخارجيّ/عينيّ في آن. فهو الحاسّ والمحسوس، والناظر والمنظور إليه. تكون الذات هنا متطابقةً مع جسمها، ولا قِبَل لها بالانسحاب الفعليّ من تداخلها فيه. فالذات موجودة عبر تموضعها الجسمانيّ في المحيط المكانيّ المتغيّر عبر مرور الزمن السيّال. ولنظرة الذات إلى ذاتها أبعاد خارجيّة عينيّة مغايرة لها. ولهذا دلالات متافيزيقيّة تَبرُز عبر تخطّي الذات لذاتها من خلال تبحّرها بما هو مغاير لها ولكن فاعل فيها.

ما هو مكوّن لذاتي ليس بمجمله منّي! الـ«أنا» تكون هنا متداخلةً في تحديد هويّتها مع ما هو آخر عبر حاضرة تفاعليّة، وتبادليّة، وجدليّة مع ما هو مغاير لها. تتخطّى هنا الذات غرائزيّة نزوعها الفرديّ والأنانيّ من خلال تحديدها لمعالم الآخر المكوّنة لذاتيّتها. والذات تكون هنا متجسّمةً كبدن *le corps propre*، كما قال بذلك موريس ميرلو–پونتي: ذاتي في هويّتها العامّة تظهر في الخارج العينيّ ليس لنظر الآخر إلى بدنيّتها فقط، بل أيضًا وبشكل جذريّ من خلال تجسّدها كمنظور إليه في نظرتها الذاتيّة لذاتها (وهذا ما أراد أن يدلّل عليه جون پول سارتر بظاهرة *le regard*).

إنّ نظرة الذات إلى ذاتها كناظر ومنظور، كحاسّ ومحسوس، تحمل أيضًا معها نظرة الآخر الافتراضيّة، والتبادليّة، والتفاعليّة إليها. إذاً، الذات تجاوزيّة ومتعالية في نظرتها إلى ذاتها؛ وهي كذلك تبادليّة وتفاعليّة في حضورها الوجوديّ على الدوام مع الآخر الفاعل فيها ذهنيًا ووجوديًا، والمحيط بها خارجيًا وعينيًا. يُمكن تداخل الآخر في صميم الذاتَ هذه عينها من التأمّل بذاتها؛ أي من إمكانيّة تحسّسها بهويّتها، أو بما تراه على أنّه هويّتها المتحرّكة.

والإنسان ككائن زمانيّ مكانيّ حيويّ هو على الدوام في العالم، أي «في الدنيا» (كما أشار إلى ذلك هايدغر بعبارة "*In-der-Welt-sein*"). والإنسان دنيويّ من خلال محياه

كــذات متجسّمة ومتجسّدة بدنيًّا وذهنيًّا؛ وهــي متهافتة ومقبلة على الفناء. والذات لها في ذلــك تعيّنات عديدة ومتداخلة هي تجلّيات لوحدة غــير متجزّئة، يحصل اكتمال لتفعيلات ممكنات محياها عند مماتها.

الجماعــة، البيئة المعماريّة والطبيعيّة، اللغة والثقافة، المـأكل والمشرب، المأوى والكساء، كلّها تحمــل العناصر الناموسيّة لتكوين الذات الإنسانيّة في ســنن محياها الدنيويّ، والزمنيّ، والمكانيّ، والحيويّ. ولهذه دلالات تتخطّى فرديّة الفرد وأنانيّة الـ«أنا» في توكيد تداخل الآخر في الــذات، وتكوينه لمكانتها الوجوديّة. وتنزع الذات هنــا نحو القصديّة intentionality في طلبهــا لما هو مغاير لهــا، حتّى في الأطر الأضيق والأكثر انغلاقًــا في تحديدها لذاتها عبر الفرديّة والأنانيّة.

عندما نتطرّق لموضوع الطبيعة الإنسانيّة يكون الجسم، أو الجسد، أو البدن، ماثلًا أيضًا في تأمّلنــا بالطبع والتطبّع البشريّ في مجالاته الحيويّة، والبيولوجيّة، والفيزيولوجيّة، وحسب كلّ مــا يُكتســب ويُطوّع عبر التثاقــف من خلال النشــوء والتفاعل ضمــن أطر الاجتماع البشريّ، والعلاقات الدفينة والدقيقة، التي تتواصل بها حياة الجماعة عبر الزمن من حيثيّات التفاعل مع البيئة الطبيعيّة. الجســم الإنسانيّ، وكيفيّة تأطيره الثقافيّ، يصبح موضعًا للصراع الفكــريّ حول ممكنــات العقل في تأطير الجســد، والاستحواذ على مقــدّرات محياه ضمن سياق الاجتماع البشريّ وآفاقه التاريخيّة، والحضاريّة، والثقافيّة. قد يمرّ التفكّر بعلاقة العقل بالجســد من خلال الفصــل الثنائيّ بينهما، أو بالتضادّ مع ذلك عــبر توكيد العلاقة التفاعليّة بينهمــا، أو حتّى القول باتّحادهما كوحدة غير منقسمــة ذات تعيّنات متعدّدة. كيفيّة تمظهر الجسد في إطار الاجتماع البشريّ يتداخل مع تهذيب المناقب، وترويض الأخلاق، وتحديد ممكنات تجلّياتها وأحكامها ضمن أطــر الثقافة، والاقتصاد، والاشتغال بالطبّ، وبالمباحث العلميّــة، والدينيّة. التعاطي مع الجسد يصبح حقلًا ثقافيًــا، ومعرفيًّا، وسياسيًّا، واجتماعيًّا، وفنّيًّا، وعلميًّا، ودينيًــا، يخوض في رسم وتحديد معالم المحرّمات حول تأطير السيطرة على الجســد، وترويض طبيعته الحيويّــة البيولوجيّة. وكلّ هذا يحصل علــى خلفيّة رهافة الجسم البشــريّ وسهولــة تعرّضه لــلأذى، وللمرض، وللضــرر، وتسلّط الــذات والآخرين عليه، ولكونه متهافتاً في سياق الكبر، والتكهّل، والعجز، والفناء.

الحــدّ الفاصل بين الذات والآخــر في المعاينة الجسمانيّة الخارجيّة يُــبرز الفضاء الفاصل بــين جسديّــة الــذات وجسديّة الآخر المقابــل لها. البعــد الفضائيّ هذا يظهــر على حدود

جسمانيّة الـذات وانفصالها الجسمانيّ عن جسم الآخر. حدود الجسم هي بدايات تمظهره للعيـان كوجـود خارجيّ عينيّ، وهو بذلك الحـدّ الذي يشكّل النهايـات الجسمانيّة. وهو يتمظهر كذلك، وفي آن واحد، كبدايات التجلّي والظهور العلنيّ في الخارج العينيّ. الذات تخـترق دومًا الفضاء الفاصل بينها وبين الآخر؛ تُقصّره وتمرّ فيه وعبره، وتستبطنه في تأمّلها بـه وبممكنـات الحراك فيه ومـن خلاله. تتعاطى معه مـن باب محاولة اختزالـه أو إزالته عبر الفعـل الهادف أو الوعـي المتوجّه نحو ما هو خارج عن الذات بقصديّة. تتسلّط الذات عبر هذا الفضـاء على ممكنات الاستحواذ والسيطرة على ما هو خارجيّ بالنسبة إليها. كما أنّها تتعامـل مع هذا الفضـاء على أنّه ما يفصل الـذات عن موضوعات تعاطفهـا مع الآخرين، أو انجذابهـا إلى ما هو آخر ومغاير لها من الكائنـات، والأمكنة، والأزمنة، والأفكار؛ ومن خـلال خروجها الافتراضيّ عن حميميّة ذاتها، تجد الذات تكوين ذاتها يمرّ عبر استيطان ما هو مغاير لها فيها كعامل فاعل في تكوينها كذات منفصلة افتراضيًّا عن ما هو مغاير لها.

المبـدأ في تكوين الذات ليس منها، والفاعل في تفتّح محياها ليس صادرًا عنها فحسب، ومآلها في مماتها ليس بملكها. هي مقذوفة منذ مولدها، وفي سياق محياها، نحو مماتها (أي ما وصفه هايدغر بالقول *Sein-zum-Tode*). الذات مندفعة بما هو مغاير لها عبر فضاء وزمان ليـس بملكهـا، وإلى أفق لا قِبَل لها بتجربتـه أو بتصوّر مآله، كونه خارجًـا عنها بالمطلق من حيث يكون فيه مصير فنائها. الحاضر هنا سيّال بين الاستذكار للماضي القريـب retention، وانتظار الاستحصال لمستقبل قـادم protention، وهذا هو الحال مع الفهم الفنومنولوجيّ الكلاسيكيّ (الهوسرليّ) للزمن، ولو أنّه في حيثيّاته لا يتمظهر منه إلّا ما يُستشفّ في الترقّب عـبر المعيشـ أو انتظار المتوقّع من الأحـداث ولو عبر التخمين المستنـد إلى استقراء حصول المعلولات عن علّاتها، أو المسبّبات عن أسبابها، ولكن من دون التيقّن بوقوعها الحتميّ.

الآخر

العلاقـة الحاضرة دومًا مع الآخر تلازم اللغـة، والنطق، ومستلزمات الحياة للنفس المتجسّدة في بدنيّـة وجودها الحيويّ في هذه الدنيا، والمُطَبّع لكينونتها ما بين المولد والممات. الفرديّة والأنانيّـة تشـكّل هنا حالات طارئةً عرضيّةً مـن التفخيم الذاتيّ للـ«أنـا» المنعزلة والمنغلقة، والتي تتصارع في ذاتها مع الآخر الفاعل فيها، ولو عبر استسلامها إلى الغفلة والنسيان الآنيّ والسهو العارض. وفي هذا توكيدات لذاتيّة غير متجذّرة وتسطيحيّة لماهيّة ذاتها عبر إغفالها لفعل الآخر التكوينيّ فيها من خلال الاستعلاء الطارئ، وبتصنّع، على ما هو مغاير لها.

والآخـر هو المغاير للـذات ولجسمانيّتها في الوجود الخارجـيّ العينيّ، أي الآخرين من البشـر مـن كلّ جنس، وعرق، وقوميّة، وملّـة، أو دين، أو حتّى من الأشيـاء بتعدّد أشكالها في الثقافـة، والبيئة العمرانيـة، أو الكائنات في البيئة الطبيعيّة وبرّيّتها. ولكنّ للآخر دلالات أوسـع وأبعد ممّا هـو عينيّ وهيوليّ. الآخر في دلالاته العامّة والأكثر تجريدًا فيه إشارات نحو الغموض، والمحجوب من الأسرار ببعده المطلـق. أي إنّ «الآخر» هو ذلك الذي لا قبَل لنا بتحديـده، ورسمه، ووصفه، والذي هو مغاير لما يمكن أن تلامسه التجربة الوجوديّة، كونه ينسحب من الفكر، وبذلك يشدّ الفكر إليه دومًا ويجذبه إلى ذاته المنسحبة.

المـوت هنا، ذلك الذي هو حـقّ علينا، هو البتّار للمعشر وللوجود الدنيويّ، وهو مدلّل علـى يقينيّة الزوال، والفسـاد، والفناء للـذات المتجسّدة في الزمن السيّـال، وفي صيرورة المـكان عبر مرور الزمان. الموْت هو الآخرُ الفاعل في الذات، منذ أن أُوجِدت، وإليه المصير الدنيـويّ كأجـل مسمّى. وتُهمِل الذات الغافلـة عن يقظتها إلى الآخرِ الفاعـلِ فيها الأمانةَ التـي تُطبّع وجودها بجملته، وعُهـدت إليها، كون كينونتها وزوالهـا ليست منها، بل من مـا هو مغايـر لها. فهي موجـودة وزائلة بغيرهـا لا بذاتها. والذات في غفلـة عن كينونتها وفسادهـا في صراعهـا المطلبيّ اليوميّ مع الآخرين، وفي الاستحصـال التبادليّ على الأشياء الزائلة والاستهلاكيّة التي لا غنًى فيها نافع لمن له أجل في الممات إلّا عبر التوريث للقادم.

الآخر في الذات

ترابط وتداخل الذات مع الآخر له أبعاد أنطولوجيّة وجوديّة، وفيه أيضًا تحديدات لممكنات المعرفـة، ولتأصيـل المناقب، والتثاقـف مع الجماعة، والتفاعـل مع البيئة. الغفلـة والنسيان يحمـلان علامات الانزياحـات القطعيّة والقسريّة مـع الآخر عبر غيابـه المصطنع في باطنة الـذات، وحميميّة ماهيّتها، عندما توكّد فرديّتها وأنانيّتها. عندها، يصبح الآخر ما هو بارز للعيـان وظاهر للحواسّ في أشكال شيئيّـة، تتبدّى فقط للذات في المحيط الخارجيّ بدلًا من أصالة ظهور الآخر الفاعل في صميم تكوين الذات.

الذِّكـر هـو استجماع الـذات لذاتهـا، أي تجلّي الآخر فيهـا عبر صونهـا لماهيّة ذاتها. ويحصـل كلّ مـن الذكر والحِفظ مع ارتداد الذات عن النسيـان، من خلال حصول أسباب اليقظة، وتفتّح ما ينفض عن البصيرة الغفلة. الحضور عندها قدوم من ارتحال الغياب؛ العودة معاكَسة للهجر؛ الكشف رفع للحجب؛ الاعتراف كسر للنكران.

الـذات في تفتّحهـا علـى الآخر الفاعـل في تكوين ماهيّتهـا تتموضع علـى العتبة بين الداخـل والخارج، بـين الذهنيّ والعينيّ، الحاسّ والمحسوس؛ أي الموضع بين «هذا وذاك» in-between liminal، لا في الداخل ولا في الخارج، وربّما في كليهما في آن واحد *entre-ouvert* (كمـا قال غاستون باشـلار). فالـ«أنا» في نظرتها إلى الـ«أنا» تُـبرزك أنتَ، أو أنتِ (*Ich und Du*، كمـا قـال مارتن بوبر Martin Buber). أو تـبرز الذات من خلال نظرتها لذاتهـا الأشياء، الكائنات أو الموجودات، أو الدنيا. الـ«أنا» قد تظهر لنفسها على أنّها ممتلئة بالعـالم، كما لو كأنّها عالم صغير، والعالم عينه إنسان كبير microcosm/macrocosm. هي «أنـا» من حيث امتلاؤها بالآخر، وهي فارغة من دون الآخـر المالئ لها (هي شبيهة عندها بعـالم مغلـق يحوي كلّيّة العالم من دون أن يكون له نافذة علـى عوالم أخرى حاملة، كذلك، لكلّيّة العالم؛ أو ما شابه ما قال به لايبنيتز Leibniz من حيث كونه مونادًا monad).

الـذات الممتلئة بما هو آخر ومغاير لهـا في تحديد هويّتها تؤكّد التفاضليّة في كيفيّة تمظهر الآخر فيها. الذات تفاضل في ما بين تعيّنات الآخرويّة otherness الفاعلة فيها، وذلك عبر سعيهـا لصون ذاتها من خلال صـون وحفظ ما هو مغاير لها ومبرز لتفاضله عندها. الذات تحـدّد ما هـو أفضل لها وفيها، الذي تكون له أفضليّة على غـيره في صونها له، وجعله أولى مـن سواه في حفاظهـا عليه ضمن ظروف معيّنة قد تتغيّر. وهـذا يختلف عن نظرة إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas للآخـر *l'autre/autrui* ولعلاقة الوجه لوجه معه *face-à-face*. ليفينـاس لا يرسم هنا معالم المعيش بحراكه، الـذي يُبرز علاقات حميميّةً تفاضليّةً في توكيـد الذات علـى تراتبيّة في أولويّـات حضنها للآخرين؛ أي كما هـو الحال، على سبيل المثـال، في طبائع التعامل مع صِلة القربى، وكونها في كثير من الأحيان تعتبر أولى بالمعروف مـن سواها. هذا لا يتضارب مع التوكيد على أهمّيّة علاقات الوجه لوجه مع الآخر، ولكن مـن دون تفضيلها دومًـا، وفي كلّ الظروف، على التموضع كذلك جنبًا إلى جنب *côte-à-côte* مـع الآخرين (كما لمّح إلى ذلك هايدغر). وهذا هو حال الأمر مع المعاملات الوظيفيّة والمشاريع المشتركة التي تتطلّب أداء الأعمال على أكمل وجه، لما في ذلك من مصلحة للذات وللآخر ولعامّة الناس، ولما قد يترتّب عن عدم الكفاءة في الأداء من ضرر على الآخرين.

الـذات الواعية لما هو فاعل فيها ممّا هو مغاير لها تـدرك كون نفسها غريبةً عنها، أي إنّ الغموض مـلازم لحاضرة تفاعلها مع الآخـر، ومع ما يصدر عن ذاتها خـارج إطار الوعي لهـا به. الـذات منكشفة بالقوّة على إمكانيّـة أن يعرض عليها السوء مـن صميمها، أو من فعـل الآخرين الموجّه إليها. التوكيد علـى الهويّة الذاتيّة ليس بالضرورة فعل أنانيّة، أو تجذيرًا

للفرديّــة، بل سبيل لصون الذات عبر صونها أيضًا لما هــو مغاير لها وفاعل فيها؛ وإن كانت تفعل ذلك عبر التمييز بين مراتب الأشياء التي تسعى لصونها.

الــذات تتقوقع وتتموضع دفاعيًّا تجاه إمكانيّة تطويعهــا، وربّما سحقها من قبل الآخرين في نضالهــا المطلبيّ اليوميّ في خضــمّ المعاش الجماعيّ، وفي المسار الحيويّ للطبيعة والحياة. الــذات تتقبّــل تطويع الآخرين لها عــبر المحبّة ولو مع القليل من التنافــر والتذمّر، والتشتّت أحيانًــا. والعشق والحبّ فيهمــا قهر لتوكيد الذات على هويّتهــا المنفصلة. الوَجد يكاد بأن يدفــع الذات إلى طلب الانصهار في الآخــر. «الوَجد» هنا يقارب عبر الاشتقاق الوصلَ بين «الوجــدان» و«الوجود»، عبر الوجــدان الوجوديّ، والوجود الوجــدانيّ. والفصل بينهما كحالتَين حقائقيّ وليس لفظيًّا. ولهما تشارك مع «الجدّ» في المصدر، أي الاجتهاد في العمل أيضًا.

المديونيّة للآخر

الكائــن الموجــود بغيره وُهب كينونته ممّا هو آخر مغاير لذاته. ومماته خارج عن إطار تجربته، فهو أيضًا من مقام ما هو آخر مغاير له، وفاعل في تكوينه. والذات من حيث تجسّدها هي في بدنيّتها موجودة كعنصر حيويّ طبيعيّ استمدّ ممكناته الوجوديّة من خلال جينيّات موروثة، وحمض نــوويّ خاصّ، وتفاعلات كيميائيّــة وذرّيّة في عناصر حياتــه، ولكن من دون أن تكــون راسمةً لمعالم الحتميّــة البيولوجيّة في التكويــن، وتبقى منفتحةً علــى ممكنات التأقلم والتغيّر عن طريق التثاقف والاكتســاب. وهذا الوجود الجسمانيّ ملازم للمكان، والزمان، والمحيــط الحيــويّ البيئــيّ الواهب للحيــاة، ولممكناتها من الــرزق، من النَّفَــس، والهواء، والمشارب، والمأكل، والمأوى، والكساء، واللغة، والتثاقف. وتدلّ هذه بجملتها على كلّ ما هــو فاعل في الذات ومغاير لها. الذات في تبحّرهــا بالطبيعة الإنسانيّة تُبرز مديونيّتها لما هو آخــر ومغاير لها. وهي في دَيْنِها هذا مدانة لغفلتها عن تَدَيّنِها. والدَّيْن هو ما له أجل مسمًّى كما هو حال الموت للكائن المائت.

مــن وراء منطوقــي هذا لا يبرز وجهي، بل وجــه الآخر. بينما تمرّ اللغــة الناطقة فينا في المعيش اليوميّ السيّال عبر الغفلة والنسيان. كما لو أنّنا نمتلك مجمل ممكنات نطقها. ولكنّها أيضًــا ناطقة مــن خلالنا. الغفلة والنسيان هنا خلاف الذِّكر والحِفــظ. والذات تصبح بعيدةً عــن أصالتها في غفلتها ونسيانهــا، من حيث إنّها تتحوّل إلى تخاطــب متواجه مع الآخر،

أو متمحـور معه حول الأشياء المتداولـة في العمل اليوميّ، وعلاقاتـه التبادليّة، والأدواتيّة، والشيئيّـة، والاستهلاكيّة. في الاجتمـاع البشريّ يظهر وجهي لنفسـي على حساب وجه الآخر من خلال توكيدي لفرديّة هويّتي في العمل الجماعيّ والاشتغال في قضايا الشأن العامّ ومشاريعه، أو في التعليق والتداول الأدائيّ حول الأشياء ومن خلالها، سواء أكانت لها أبعاد ثقافيّة، أو اجتماعيّة، أو اقتصاديّة، أو ترفيهيّة.

عندمـا تبرز المديونيّـة للآخر، بتحديداته العينيّة، أو بغموض أسراره من حيث هو أيضًا مطلق ومحجوب، وعلى الرغم من يقينيّته، تنزع الـ«أنا» نحو تجاوز ذاتها بشكل التعالي نحو الآخـر فيها. ويصبـح وجدانها وَجْدًا للوجـود الفاعل فيها، والذي فيـه شوق للذوبان في الآخر. تعاكس الذات دوافعها الأخرى للتمرّد على ما هو آخر فيها، ولنكران مديونيّتها له، على الرغم من وعيها في اليقظة من الغفلة عن دَيْن تكوينها. فهي مُتَديّنَة في أصالة وجودها الآنيّ، وكينونتها الموهوبة، والتي هي حتمًا زائلة في دنيويّتها. كما يتقارب الوَجْد بالوجدان والوجـود، كذلك تتقارب الدنيـا بالمديونيّة، وبتأمّل المتَديّن المندهش بماهيّة الدّيّان. الآخر ليس مجرّد قرين أو قرينة للـ«أنا»، وليس هو فقط ما يبرز كعلاقة مع الـ«أنتَ» أو الـ«أنت»، أو مع هذا أو ذلك من الموجودات أو الأشياء. الآخر هو سرّ مديونيّة الذات في صميم تكوينها الوجوديّ لما هو مغاير لها، لكن فاعل فيها.

الرِّزْق

في الإنسان الـذي يقابل الذات وجهًا لوجه ملامح غموض واحتجاب الآخر، وهو بذلك يتعـدّى تحديد الشخصيّة. الـذات المديونة في وجودها لما هو مغاير لها إنّما هي أيضًا مرزوقة في كينونتهـا الدنيويّـة، كـذات متجسّدة في بدنيّتها مـن قبل ما هو آخر مغايـر لها. والنِّعَم والطيّبـات التي نُرزق بها في اجتهادنا في هذا العالم لها عند بعضنا فائض يتخطّى ما نحتاج إليـه في محيانا، وهو مـن حيث كونه فائضًا يُظهر في ماهيّته مـا لا يملكه آخرون؛ وهو بمثابة الفارق بين الحياة والموت بالنسبة إليهم كمحرومين. الذات المرزوقة مديونة لما (لمن) رَزَقها، وهي مُدانة لانعدام الرزق لمن لم يُرزَق. المأوى، والمشرب، والغذاء، والكساء، لها وجه آخر عند المحروم الذي يصارع الخـلاء، والعطش، والجوع، والعراء. النِّعَم والرزق من الأشياء، لا يمكـن في هـذا المنظـار، أن تكون مُنزلقةً في قيمتهـا الوجوديّة عندما تتعـارك الذات مع الضجر والغثيان (أي ما وصفه سارتر متافيزيقيًّا بالعبارة: "*nausée ontologique*")، أو مع الضيـق، أو ما يشابهها من الحالات النفسيّة، وربّما ما يطـاول منها مراحل الإصابة المرضيّة

بالعُصاب neurosis. كيف أسمح لتسلّط الضجر والغثيان وما شابه عليّ وأنا مرزوق بالنِّعَم، وبالأخصّ عندما أكون في ذلك، ومنذ البداية، في حالة مديونيّة لمن (لما) رزقني بما هو فائض عن عَوَزي؟ قد يتسلّط عليّ ما يشبه الضجر والغثيان في صميم اوتعائي بمديونيّتي في بعض الظروف الصعبة، وفي حالات اشتداد الهموم، أو حصول أوضاع تتّسم بالرتابة الحادّة، ولكنّني أعاود استجماع نفسي وذاتي، وأعود إلى الاهتمام بما هو خارج عن أطر مسبّبات الضيق، أو الضجر، أو الغثيان، وما شابه من المشاعر. وقد لا يوفّق لي معاكسة مثل هذا الكسوف في نفسي عندما أواجه حالات وجدانيّة قاهرة تقارب ما يترتّب على الأمراض النفسيّة. أحتاج عندها إلى العلاج من تحكّم اليأس، والكآبة، والإحباط، أو ما شاكلها في التأثير بمزاجي ونفسيّتي. ولكن، كما أشرنا في بداية هذا المبحث، فإنّنا نتناول موضوعنا هنا من منطلق الحالات النفسيّة التي لا يطالها عُصاب أو مرض نفسيّ psychosis، والتي تستطيع، وإن طاولها الألم والضيق، أن ترتدّ عنه، وتتعافى منه، أو تتجاوزه، ولو مرحليًّا، وليس بالضرورة قطعيًّا. أي إنّ النظر إلى الذات يمرّ هنا عبر حالات من الصحّة النفسيّة، ومن ضمن مسلّماتها.

الأشياء التي نمتلك تُظهِر، وبشكل عينيّ، مديونيّتنا، وهي الدافع نحو الجدّ في العمل الخيريّ استجابةً لتفعيل الضمير (the call of conscience?)، أو ما يقارب «الضيافة غير المشروطة» للآخر (كما دَلّل على ذلك جاك دريدا بالقول: *hospitalité inconditionnelle*)، كشكل من أشكال تفتّح الذات لممكنات الاعتراف بمديونيّتها، وبما هي فيه مدانة. وهنا لا يعرض الكسوف على تبحّر الذات بمعنى وجودها، وبإرسالها إلى كينونتها في هذه الدنيا. النِّعَم تحمل معها الشعور بالقلق Angst الذي يلازم عدم ديمومتها والمخافة من فقدانها. فهي وُهبت وسوف تتهافت وتُعدم. وما فاض منها هو سبيل المحيا لمن هو محتاج لها وقد حُرم منها، بينما هي رُزِقَت لغيره وإن عبر الجِدّ والعمل.

النفس فقيرة في ماهيّتها الوجوديّة وفي كينونتها. وهي كذلك في سعيها المتجدّد للتملّك والاستقراض بغير كفاية للأشياء الزائلة ومن دون عوَز فعليّ عينيّ. في المنطلق الوجوديّ تبرز هنا معالم التواصل النفسيّ الدفين مع وجدانيّات الذنب، والخطيئة، والمخافة، وما يشاكلها من كَبَد وثقل في حمل أمانة الكون/الوجود التي عُهدت إلينا؛ أي «أن أكون بدلًا من أن لا أكون». تتجلّى فتوحات المطلب الكادح وراء اليقظة والذِّكر في رفع حُجُب الغفلة والنسيان من خلال الاجتهاد في تحصيل السعادة وطلب الغفران.

ويغـدو التأمّل والفكر هنـا كتجلّيّات للحَمْد، والشكر، وطلـب الرحمة، واستحصال السكينـة في خضمّ الكَبَد ومهابـة عدميّة الموت والمآل في إغفال أمانـة الوعي بدَين الكون الـذي ليـس بمقدورنا أداؤه. ولكن في الذِّكر والحِفظ لا ينسى الإنسان ما عُهد إليه، حتّى لا يبقَـى في الأصل «إنْسِيانْ»، على وزن «إفعِلان» من «النِسيان». والمَنْسِيّ هنا هو الغائب عن الوَجد.

مبحثنـا هنا في النظر إلى الطبيعـة الإنسانيّة ارتكز في منهجيّاته علـى مقاربة منطوقات الفنومنولوجيـا، وعلى ملامسة استلهامـات تأمّليّة مستمدّة من عناصـر فاعلة في الموروث الفكـريّ النابع من الحكمة المكتوبة، عند الأقدمين، باللغـة العربيّة. وهنا يبرز اللسان الذي تستمـدّ منه الألفاظ علـى أنّ له تفعيلات معرفيّة لا تقـلّ أهمّيّةً عن المفاهيـم الفلسفيّة التي تحملهـا معاني اللغـة والمناهج الفلسفيّـة المتّبعة في البحـث. وعندما نركّز هنـا على محوريّة اللغـة واستخدام الألفـاظ وما لها من محمـولات دلاليّة في المعاني التي تتفتّـح بها، فإنّنا في المقـام الأوّل نشـير إلى كـون اللغة، أوّلًا، مكتسبـةً في بيئة المنشإ والوراثة التـي تتفتّح معها أسبـاب وممكنات الاكتساب المعرفيّ للمعاني العابرة للّغات، والتي يُستحصل عليها بالعقل، والفحص، والتدبّر، والفكر، والعلم. المعاني والدلالات تخضع لأحكام اللغة. ولا نقبل هنا ادّعاء أصحاب صناعة المنطق على أهل النحو من أنّهم مع اللفظ فقط لا المعنى، وأنّ المناطقة تدقّـق في الألفـاظ وتَموضِعها في الأقوال، وما لهذه من ممكنات لحمـل الفكر، واستخراج أسبـاب وأحـكام حقائقيّته. وهنا يبرز وجه من أوجه اصطـراع الحكماء في ما بينهم حول مـا يجتهدون فيه على سبيل تحصيل المعـارف الفلسفيّة والحكميّة من جهة، والاشتغال على حيثيّات اللغة من جهة أخرى.

لا بـدّ لنا، قبل الختام، من توضيح بعض المسائل اللغويّة التي وردت في مبحثنا، حتّى لا يكـون لنا من حولها التباس في المقاصد، أو لغط ما في تأويل المدلولات المرادة من خلالها. عندمـا نتداول هنا بالألفاظ، وبما يمكن إسقاطه عليها، أو توليده عبرها وفيها من الدلالات، ومـن ثمّ الشـروع في تأويلها وتفسيرها وإبانـة معانيها وما لها من محمـولات، فإنّنا اقتربنا أحيانًـا، ومـن خلال استخدام اللغـة العربيّة عينهـا في الاشتغال بقضايا الفكـر، من ألفاظ تحاكـي ما ورد في النصّ القرآنيّ الكريم. المصطلحات مـن الألفاظ تحمل تعدّديّةً في المعاني، ولمعظـم هـذه اشتقاقات من لسان العـرب، وإن كان لها كذلك اقـتراب من بعض كلمات الذِّكر الحكيم. نستحصل أحيانًا على بعض الألفاظ، في مسارات التفكّر والتأمّل، يكون لها تقـارب لفظيّ مع ما ورد في القرآن الكـريم، وإن دلّلت أيضًا، وفي بعض أوجهها على معانٍ

قـد تكون متقاربةً في مغزاها. ومثل هذه الحالات فيها تحفيز على التفكّر بدلالات الألفاظ، والتأمّـل بكيفيّة إسهامها في تفتيـح آفاق جديدة للفكر تدفع إلى النظـر والتدقيق.بممكنات تجديديّـة في تفسير وتأويل معاني بعضـ الألفاظ الواردة في النصّ القرآنيّ الكريم. وهذا يَنتج عـن استخدام اللغـة العربيّة على خلفيّة تأثّر أعماق جذورها الفكريّة.بما ورد من تدبّر وتأمّل وتفكر في وضع التأويلات والتفسيرات حول دلالات النصّ القرآنيّ الكريم وما تجلّى فيه من ألفاظ. ما ورد عندنا من كلمات لا تعارض فيها، أو تضارب، مع الموروث والمتعارف عليه عنـد أهل العلم ممّا ورد من التفسـير والتأويل حولها. وفي كلّ ذلك إثراء لتنشيط الفكر عينه ومـا يتفتّح به من آفاق لتفعيل مدلولات الألفاظ. ويكون هنـا للحكمة وللفلسفة أدوار في التفاعل مع التفاسير والتأويلات وما تحمله اللغة من ممكنات لتفعيل الفكر. وهذا هو الإطار الـذي وفّق لنا في مبحثنا حول الطبيعـة الإنسانيّة من التدليل عليه عبر ممظهر مديونيّة الذات في تكوّنها ووجودها عبر ما هو مغاير لها ولكن فاعل فيها.

الطبيعة البشريّة: ما-فوق-المفهوم
قراءة في فكر هانس أرس فون بلتزار

فادي عبد النور[1]

لقد اعتـاد أغلب المفكّرين مقاربة مفهوم الطبيعة البشريّة بمصطلحات عموميّة وجامدة، من دون الأخـذ بالاعتبـار تأصّل الإنسـان في التاريـخ والجسد. فكيف السبيـل إلى محاولة بحث تمسك الصـيرورة والكينونة معًا بحيث تُبقي الإنسان مفتوحًا على عالم الأرض وعالم الروح على أساس الحـبّ، ومن خلال الغشتلت التي تكشف عن ذاتها كسرّ يتخطّى المفهومُ فراغَ مضمونه بديناميّة ما-فوق-المفهوم؟

المفردات المفتاحيّة: هانس أرس فون بلتزار؛ الطبيعة البشريّة؛ الغشتلت؛ السرّ؛ الكلّ والجزء؛ المفهوم والما-فوق-المفهوم؛ الحبّ؛ الحشمة.

هـل يمكننا أن نتكلّم عـن طبيعة بشريّة في عصر العلوم الاجتماعيّـة التي تشكّلت كردّة فعل على تصوّر محدّد لهذه الطبيعة؟ ألا يقودنا مثل هذا التصوّر إلى نوع من قدر بيولوجيّ، حين نحبس الإنسان في زنزانة جينـات وهورمونات ترسم له مسبقًا مسـاره على الأرض؟ ألا تدفعنا هذه العلوم التي تحاول أن تبيّن وقع الثقافات، وتحكّم العادات، وثقل الضوابط خلف مظاهر الطبيعة، إلى أن نعيد التفكير ببعض مقوّماتها، لا سيّما وأنّ مفهوم الطبيعة البشريّة كان يُستخدم في السابق للدفاع عن الحرّيّة والتطوّر؟ ففي عصر الأنوار تكلّم روسّو Rousseau، وديـدرو Diderot، وفولتـير Voltaire، وكثر غيرهم، عن «الحقـوق الطبيعيّة» لكلّ إنسان ضدّ امتيازات كانت قلّـة قليلة تتمتّع بها، نظرًا إلى مقام نالته، أو رتبة توارثتها عند الولادة. فثـاروا ضدّ قوانين وتقاليد تحرم سـواد المواطنين من فتات ما تعطيـه لبعض منهم، مطالبين بحقّ المسـاواة للجميع؛ فباسم الطبيعة البشريّة يولد الناس جميعًا، متساوين رغمًا عن تنوّع

(١) أستاذ محاضر في جامعة مونتريال، كندا.

الحالات، والألقـاب، والمراتب، لذا لهم الحقوق نفسها، وعليهم الواجبات نفسها. إنّما في قرنين من الزمن أصبـح مفهوم الطبيعة البشريّة مرادفًا للقدريّة والصلابة، بعد أن كان عنوانًا ثوريًّا، وغدا المجتمع مكبِّلًا للحرّيّات، ومولّدًا للطبقيّة، ومبرّرًا لعدم المساواة.

في المقابـل، هـل مـن الجائـز اعتبـار الإنسـان نتاجًـا لبيئتـه وشخصيّتـه المرتبطتَـين بتربيته فحسـب؟ وكأنّ الطبيعة مادّة لزجة، يمكن سكبهـا في قالب معدّ سلفًا لنحصل على الإنسان الذي نريد؟ في هذه الحال، كيف نبرّر وجود أشخاص في التاريخ ثاروا على الظلم، وغـيّروا وجه العالم، على الرغم مـن تلقّيهم تربية أقرانهم نفسها؟ أليـس في الطبيعة البشريّة من إمكانيّات أكبر من القوالـب التربويّة حاولوا استثمارها لخدمة قيم تسمو بالإنسان نحو مراتب أرفع؟ فبدل تصوّر الطبيعة والثقافة ككيانَين يتصارعان على مسرح التاريخ، أليس من الأفضل مقاربتهما كبعدَين يتشاركان في صناعة تاريخ يليق بالإنسان؟

لا يكفي التقدّم العلميّ وحده لبلوغ هذه الغاية. إذ نستطيع أن ننحر الإنسان باستعمالنا أدوات القتـل المتطوّرة علميًّا وباستعمال التقانة المعقّدة. في هـذا الإطار، يكفي أن نتصفّح مـا كتبه أعلام مدرسـة فرانكفورت من قبيـل هابرماس Habermas، وماكس هوركايمر Horkheimer، وأدورنـو Adorno، في النظريّـة النقديّـة[٢]، أو أن نقـرأ نصوص المفكّر الفرنسيّ جاك إيلول[٣] Jacques Ellul، لندرك الأثر السلبيّ لهذه الوسائل، وإن دلّت على إبـداع عقل الإنسـان في اختراعاته. فالإنسان هو أيضًا قلب وروح، يجب أن يترقّى في كلّ أبعاده، وإلّا شابَهَ المسخ.

يمكننـا أن نؤسّس لبحث حول جوانب الإنسان، وهو موضوع اهتمام العلوم الخاصّة، إنّمـا لا يُكتب لهذه المحاولة أيّ أمل بالنجاح إلّا إذا تخلّينا مسبقًا عن تأويل الإنسان انطلاقًا من فكرة مغلقة، مهما سمت، عـن طبيعته. ففي هذه الاستحالة يظهر الإنسان على صورة الله. لأنّـه مـن الله نتأكّـد أنّ الإنسـان لا يُختصر في صيغة محـدودة. فكلّ ميّـزات الإنسان وخاصّيّاتـه تتفتّـح، وتتوضّح، وتتعمّق، حين يلتقي لا بمرآة تعكس لـه صورته، وإنّما بأصله الأرفع[٤].

(٢) M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (London: Heinemann, 1973); N. Kompridis, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Massachusetts: MIT Press, 2006).

(٣) J. Ellul, *Le bluff technologique* (Paris: Hachette, 1988).

(٤) H. U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Paris: DDB, 1958), pp. 180-1.

لذا، وقبل الشروع في قراءتنا لمفهوم الطبيعة البشريّة عند بلتزار، لا بدّ من طرح السؤال حول الأساس الذي يمكن البناء عليه لتحديد خصائص هذه الطبيعة، وحول إمكانيّة إسقاط هذه الخصائص، بعد ذلك، على كلّ من يشترك فيها، من دون الأخذ بالاعتبار فرادة كلّ مشترك ومميّزاته، من تاريخ، وثقافة، وجسد. فإذا كان الأساس المصلحة العامّة، تتلوّن الطبيعة بأهداف معيّنة، ويصبح المشترك أداةً ذات وظيفة محدّدة مسبقًا، لا حرّيّة له في اختيار طريقه. أمّا إذا تبنّينا التاريخ كأساس، تغدو الطبيعة في صيرورة دائمة، والمشترك وقودًا في مدفأة الأحداث، ويضحّى به على مذابح الإيديولجيّات، سياسيّةً كانت أم دينيّةً. حتّى لو اعتمدنا الله، يبقى علينا تحديد مفهومنا لهذا الإله. فلا يكفي قبوله لفظيًّا، أو إدراجه في سياق الخطاب، لنوفّر على البشريّة حروبًا وقتلًا، ارتُكبت وتُرتكب، باسمه، أو باسم صورة معيّنة عنه.

بالنسبة إلى بلتزار(٥) يكمن الأساس في الحبّ المطلق المعتلن في جمال، بحيث إنّ الحبّ هو المكان المفضّل للجمال. إذ يظهر المحبوب دائمًا في روعة لا يضاهيها شيء. انطلاقًا من هنا، نجد أنّ مفهوم الطبيعة البشريّة هو دائمًا في تخطٍّ لذاته، وأنّ اللغة قاصرة عن رسم حدوده. فلماذا؟

حين أُعطي الحبّ، لا أستطيع فهمه إلّا إذا رأيت فيه أعجوبةً، لا أستطيع إدراكه، لا في حركة الواقع ولا في حركة التسامي، ولا حتّى من خلال معرفة الطبيعة البشريّة التي تجمع البشر كلّهم. فـ«الأنت» هو دائمًا آخر(٦).

أمّا الجمال فهو ظاهرة لا تقاوم، تأتي إلينا كأعجوبة، يستحيل تفسيرها عقليًّا، وتحوي

(٥) ولد بلتزار في مدينة لوسرن السويسريّة عام ١٩٠٥. درس الأدب الألمانيّ والفلسفة. نال شهادة الدكتوراه عام ١٩٢٩ في مدينة زوريخ، وقرّر الدخول إلى الرهبنة اليسوعيّة. في ابتدائيّة بولاخ، تعرّف إلى إيريك برزيوارا Eric Przywara. وما بين عامَي ١٩٣٣ و١٩٣٧، أرسل إلى مدينة ليون الفرنسيّة ليدرس اللاهوت. وبطلب من هنري دو لوباك Henri de Lubac، بدأ هناك بالتعمّق في فكر الآباء اليونانيّين. كتب في هذه المرحلة ثلاثة كتب عن أوريجانوس، مكسيموس المعترف، وغريغوريوس النيصيّ، وتآلف مع بول كلوديل Claudel، وشارل بيغي Péguy، وجورج برنانوس Bernanos. أسّس عام ١٩٥٤ مع أدرين فون شبير Adrienne von Speyr مؤسّسةً للعلمانيّين، («جمعيّة يوحنّا Johannes Gemeinschaft»)، وترك الرهبنة عام ١٩٥٠. نال جائزة بولس السادس Paul VI العالميّة على كتاب له بعنوان **الحقيقة سمفونيّة** [متناغمة] *Die Warheit ist symphonisch*، سنة ١٩٨٤. وعيّنه البابا يوحنّا بولس الثاني كاردينالًا عام ١٩٨٨، لكنّه توفّي قبل يومَين من قبوله هذه الدرجة، في السادس والعشرين من شهر حزيران، في مدينة بال Bâle السويسريّة. ترك بلتزار إرثًا كبيرًا، حوالي ١١٢٠ عنوانًا في مختلف الموضوعات الفكريّة، من فلسفة، ولاهوت، وأدب، وموسيقى، وهو الذي كان يعزف موسيقى موزار كلّها من دون نوتات. في عام ٢٠٠٧، تمّ إحصاء ما نشر عن فكره الذي بلغ ٣٢٨ كتابًا، وأطروحته للدكتوراه، و٦٩٧ مقالًا، ما يدلّ على غنى كتاباته وعمقها.

(٦) H. U. von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi* (Paris: Aubier, 1966), pp. 58-59.

بذاتهـا معقوليّتها الخاصّة. هي آسرة ومحرّرة في آن معًا، لا بل هي الحرّيّة التي تظهر بضرورة داخليّة لا تُبرهـن. فكما لا تُستعبد حرّيّة «الأنت» منّي في لقائه كآخر، كذلك، في الإدراك الجمـاليّ، لا يُعتبر الشكل وكأنّه نتاج المخيّلة. لذا تتمرّد الطبيعة البشريّة على إدخالها في المقـولات الذهنيّة المقولبة، لتنفتح، بالتالي، على آفاق الحـبّ الإلهيّ المطلق الذي لا يُختصر بما عرفـه الإنسان واختبره من حـبّ، إنّما يسكـن في صورة الوحي للحـبّ المعبّر عن ذاته بذاته، والمولّد مسافةً تناسب العبادة. من هنا، فإنّ استخلاص الصفات، المشتركة بين البشر، التـي تميّزهـم عن غيرهم من سائـر الكائنات، بغية تحديـد مفهوم الطبيعـة البشريّة، يوصلنا إلى الحـدّ الأدنى من إمكانيّات الإنسـان المخلوقة فيه. وفي أغلـب الأحيان، يقودنا التكلّم عن طبيعـة بشريّة موجودة في الكون، وسامية على طبائـع أخرى، إلى سوء تقدير دور هذه الطبائع، أو ازدرائه في نسيج الطبيعة البشريّة. فمن هو الإنسان من دون ما يراه في الطبيعة، أو يختـبره في جسده مع كلّ الكائنات، تاريخًا وثقافةً ومشاعر، سوى طبيعة مجرّدة لا تمتّ إلى واقعـه بصلة؟ إنّنا بقولنـا هذا لسنا بوارد نفي وجود هذه الطبيعـة، إنّما نحاول مقاربتها انطلاقًـا مـن كون كلّ مـا يظهر، تبعًـا لبلتزار، هو غشتلـت[٧] Gestalt، خُلـق في الحبّ، وينكشف في الحبّ، وذلك لتفادي تعميم المفهوم.

غشتلت

> أمّـا أنا، كمتخصّص في اللغة والثقافـة الألمانيّتين، فقد اخترت غوتـه Goethe: الغشتلت الفريدة، والعضويّـة، والمتطـوّرة. بالطبـع أفكر بكتـاب غوتـه، تحـوّل النباتـات *Die Metamorphose der Pflanzen*. يمكننا أن نـدور حول الغشتلت، وأن ننظر إليها من الجوانب كلّها. إنّنا نرى دائمًا شيئًا جديدًا، مع العلم أنّنا لا نزال ننظر إلى الشيء نفسه[٨].

بالنسبة إلى بلتزار، فريدة هي الغشتلت، لأنّها تعبّر عن ذاتها في لغة ظهور خاصّ بها: (١) هي عضويّة، لأنّها تقدّم ذاتها في أجزائها بشكل محسوس للنظر؛ و(٢) هي متطوّرة، لكونها تكـبر بذاتهـا؛ و(٣) متجدّدة دومًا. تشكّل هـذه الصفات الثلاث مبـدأ كلّيّة الغشتلت في وحدتها، وتسمح للناظر إليها بأن يتلقّاها في العلاقة الحميمة والضروريّة بين قوّتها التعبيريّة، التي تظهر في الشكل، وبين المبدإ الحيويّ *Principe Vital* مصدر الحركة في تجدّدها. وهذا

(٧) لقـد آثرنـا عدم ترجمة هذا المصطلح إلى اللغة العربيّة، نظرًا لما له من إرث خاصّ في تاريخ الفكر الألمانيّ عمومًا، ومن محوريّة في فكر بلتزار خصوصًا. وسيتّضح معناه في النصّ كما سترى، ناهيك بكونه كثير التداول في العربيّة أصلًا.

(٨) H. U. von Balthasar, *A propos de mon œuvre Traversée* (Bruxelles: Lessius, 2002), p. 98

ما يجعلنا نتفادى الوقوع في خطرَين: (١) التعلّق بشكل الغشتلت الخارجيّ، والسكن في عالم من الصور متذرّعين بقصور الوصول إلى ذاتيّتها. فنعمد، بالتالي، وانطلاقًا من تصوّر للغشتلت مبنيّ على طرق معرفيّة، إلى تفريغها من حقيقتها العميقة. حينئذ، نمنعها من أن تظهر كما هي، ومن أن تكشف عن ذاتها؛ و(٢) التخلّي عن شكل الغشتلت المحسوس، أي عن مادّيّتها، والتفتيش عن حقيقتها خلف حدث الظهور. أليس كذلك يتصرّف «القرد، في المثل، حين يفتّش خلف المرآة عمّا هو موجود فيها تحديدًا»[٩]؟

ما من تضادّ بين الشكل والمادّة في الغشتلت. ففي كلّ ظهور حسّيّ لها، لا تفتّش مادّة مجرّدة وعارية عن شكل لتتّصل به، وحين تجده تلبسه، إنّما هي مادّة بنور الشكل. أمّا هذا الأخير، فهو ليس بتجمّع جزئيّات متفرّقة من العالم، وصار ممكنًا بفضل قوى مادّيّة لا توصف، إنّما هو شُكّل بالمادّة المجموعة، ليكشف عن وحدة تظهر وتعبّر عن ذاتها.

وفي هذا الإطار، يتكلّم بلتزار، بالاستناد إلى أبحاث كرستيان فون إيرينفيلز Christian von Ehrenfels حول الغشتلت–النوعيّة، عن، أوّلًا، علوّ الغشتلت كعلاقة بين الكلّ والجزء؛ «الكلّ في الجزء، فقط لأنّ الكلّ هو جزء»[١٠]. كتجميع للأجزاء، فإنّ علوّ الكلّيّة–الغشتلت لا يسكن خارج هذا التجميع. لذا نجد الكلّ في الجزء. ولأنّ التجميع يكشف كلّ الغشتلت في أجزائها، يغدو هذا الكلّ جزءًا.

ثمّ ثانيًا، عمق الغشتلت كحركة بين الباطنة والسطح، وذلك انطلاقًا من المبدإ الحيويّ. فمن دون الباطنة، يتأرجح السطح، وهو انسياب الخطوط والألوان، ما بين الكينونة والعدم. لكنّه يصبح مع الباطنة انكشافًا حميميّة، لا بل باطنةً متجسّدةً تتجدّد مع كلّ ظهور، ليبقى عنصر المفاجأة مولّدًا لدهشة مستمرّة عند كلّ لقاء.

وثالثًا، نور الغشتالت بما هو ظهور الذي لا يُرى في ما يُرى. ذلك أنّ غياب النور يجعل كلّ غشتلت مشابهةً لغيرها. بالإضافة إلى ذلك، من لا يُرى، لا يُمارس لعبة الغمّيضة، بحيث يعرض قسمًا للنور لكي يُرى، بينما يخبّئ الباقي لمرّة لاحقة، إذ إنّ لكلّ قسم دوره. ففي هذه الحالة، لا تظهر كلّيّة الغشتلت، ويتعذّر فهمها، إلّا إذا جمعنا، كمّيًّا، الظهورات كلّها، وحاولنا تشريح الكلّ إلى أجزاء، بهدف دراسة كلّ جزء خارجًا عن الكلّيّة، من أجل الوصول إلى حقيقتها، كمجموع حقيقة كلّ جزء. وهذا ما يقضي على المبدإ الحيويّ،

(٩) H. U. von Balthasar, *La Théologique*, vol.1: *Vérité du monde* (Namur: Culture et Vérité, 1994), pp. 147-8.

(١٠) H. U. von Balthasar, *De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris: DDB, 1970), p. 244.

حيث تنبع وحدة الغشتلت. فالذي يُرى يُظهر تمام الذي لا يُرى، من خلال تناغم الأجزاء، وتناسب وجود كلّ جزء نسبةً إلى الكليّة. من هنا، يستحيل معالجة الجزء بمعزل عن علاقته بباقي الأجزاء، ومشاركته في الكلّيّة، حسب تناسب معيّن خاصّ بكلّ غشتلت.

وللدخول في حركة الحياة، يجب أن تتوفّر هذه الأبعاد الثلاثة في قراءة كلّ غشتلت. فغياب العلوّ يجعل منها كتلةً مادّيّةً لا شكل لها، وبالتالي، يُضيّع الجمال. وانتفاء العمق يحوّل الظهور إلى إعادة نفس الأمر، ما يخلق مللًا وقرفًا من التكرار. أمّا اختفاء النور فيُعيد الغشتلت إلى العدم. من كلّ ما تقدّم، يمكننا القول، مع بلتزار، إنّ الغشتلت الثلاثيّة الأبعاد هي سرّ في مقاربتها.

سرّ *Mystère*

ليس السرّ بأحجية، أو بلغز يتحدّى العقل أن يفكّ رموزه، كما أنّه ليس بخافية نحتفظ بها لأنفسنا، ولا نبوح بها. يشكّل السرّ دعوةً متواصلةً للفكر إلى تخطّي ذاته في كلّ اكتشاف، حتّى لا يتوقّف البحث. ليس على مثال الدمى الروسيّة طبعًا، حيث إنّنا مدعوّون، كلّما استخرجنا دميةً، إلى فتحها مجدّدًا، لنجد واحدةً أصغر منها. وذلك لأنّنا في هذه اللعبة نعرف مسبقًا أنّ ما هو مخبأ مطابق تمامًا لما اكتشفناه. يتكرّر النموذج نفسه، من دون أيّ حدث جديد. فالبحث في إطار السرّ هو استقبال متجدّد دومًا. لذا، فإنّنا لا نحزر في مرّة واحدة ما يخبّئه السرّ من معلومات، بل نكتشف ما يظهره في كلّ مرّة من جديد يدهشنا، فنكبر به. إنّنا لا نتجنّبه لغموضه، بل نستغرق فيه لاستفاضة نوره. في هذا المعنى لا نستطيع أن نتّهم السرّ بأنّه لاعقلانيّ، بل هو الذي يعطي الغشتلت في ظهورها حقّ الانحجاب، لأنّ ما في حميميّتها أكبر من أن يُكشف في مرّة واحدة، ضمن شكل، مهما علا شأنه، وخطوط، مهما قوي تعبيرها. فحجاب الظهور، وإن بدا كباب مقفل لبيت الغشتلت، إلّا أنّ الغشتلت تفتحه لكلّ قارع بحبّ واحترام يهدفان إلى حوار حميم بعيدًا عن الحشريّة، وعن كلّ نظرة متطفّلة.

بيد أنّ وجه النور، في السرّ، لا يخفي وجهًا آخر له، ألا وهو وجه الليل. يتعايشان معًا، كقطبَين، في توتّر إيجابيّ، ما يسمح للمعرفة أن تهمع باستمرار جديد. ولفهم هذا الوجه، فلنبدأ من تحديد بلتزار لمصطلح الحشمة في الحبّ، إذ يكتب: «الحشمة هي التفاوت

المدهش الـذي يظهر بين الحبّ المقدّم وكيفيّة تقبّلـه»[11]. فالتفاوت، هذا، لا يعني تمايزًا في الكمّيّة أو النوعيّة بين الحبّ وتقبّله، لا سيّما وأنّ الحبّ وُهب لكي يُقبل. كما أنّه لا يُعبّر عن عـدم أهليّة المتقبّل الـذي يشعر بعظمة السرّ تتخطّاه، أو عدم أهليّـة الحبّ غير المتساوي مع المتقبّل. إنّـه المسافة المناسبة لإدراك الغشتلت في أبعادها الثلاثة. فلنأخذ مثلًا على ذلك. إذا ما نظرتُ في مرآة ملتصقًا بها، أو مبتعدًا عنها كثيرًا، فإنّي لا أرى شيئًا. لذا، أحتاج إلى مسافة تمنع الالتحام، وضياع حقل الرؤية، لأتمكّن من المشاهدة.

من هنا، فإنّ وجود الليل لا يتناقض مع وجود النور في قلب السرّ. بل يعملان معًا، حتّى يأخـذ السـرّ معناه كلّه. فالليل يولّـد مسافةً تمنع من اعتبار ما يُرى ملكيّـةً خاصّةً للمشاهد، ملكيّـةً تسمــح له بالتصرّف بـه حسب رغباته. فحـين ينكشف السرّ في النـور يأتي الليل، ويغطّـي بردائه المكشوف، خشيةَ أن يبدو هذا الأخير غـير محتمل، ويمارس ضربًا من عنف خفـيّ ليفرض ذاته. وحين يتجلبب السرّ في الليل، يخلق المسافة، ليضع المشاهد إزاءه، فيبدأ اللقاء الفعليّ، والسعي نحو الوحدة الحقّة.

في المقابل، إذا استبعدنا قطبيّة الليل والنور، فإنّنا نعرّض السرّ إلى خطرَين كبيرَين.

يحصل الخطر الأوّل عندما يمتصّ الليلُ النورَ. بالنسبة إلى بلتزار، هذا الخطر حاضر في ما يسمّيه بالواقعيّة، وبالصوفيّة المثاليّـة. ففي هذين التيّارَين، ليس لظهور الغشتلت، وإدراكها بواسطـة الحواسّ، أيّ أهمّيّة أو فائدة في تقدّم المعرفـة. فيجب الذهاب إلى ما بعد الظهور، حيـث يبدأ الواقـع، أي إلى ما فوق الحواسّ، للتركيز على المعطى الروحـيّ، أي الأفكار. فالطريق الوحيد، لتجنّب الوقوع في وهم الصور المادّيّة، يكمن في الانقطاع عن المحسوس من أجل الإصغاء إلى العقل، وتأمّل النور الروحيّ. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذه الصور موجودة؟

أمّـا الخطر الثاني فيولد حين يمتصّ النور الليل. بالنسبة إلى بلتزار، هذا الخطر يعمل في ما يسمّيه بالتجريبيّـة وبالاختبار المباشر. ففي هذين التيّارَين، تتحوّل الغشتلت في ظهورها إلى مجـرّد مظاهر لا عمق لها. في هذه الحالـة يتيه السرّ في ابتذال المساحـة المسطّحة، وتنحصر المعرفـة بالاتّصال المباشر مع كثرة الظهورات. لتنحدر، بعدئذ، إلى مستوى المصالح الذاتيّة. فيصبـح الكائـن مرادفًا للصيرورة في تحـوّل مستمرّ، حتّـى الإنسان يغدو مجـرّد ممثّل قابل

(١١) *La Théologique*, vol. 1, op.cit., p. 223.

للتبديل علـى مسرح التاريخ، حيث تشكّل آلام البشـر مرحلةً ضروريّةً، وبالتالي طبيعيّةً، في سيره نحو النهاية.

يحـاول الإنسان أن يدرك كلّ غشتلت في ظهورها، فيعمـل بواسطة فكره على تأليف مفاهيـم ليقول حقيقة هـذه الغشتلت المضيئة في ألقها، والشفّافـة في تعبيرها. من هنا، فإنّ وجود السـرّ يمنع تحويل هذه الحقيقة إلى منظومة عضويّة مـن المفاهيم الثابتة والضروريّة، أو إلى مجرّد نماه بين وعي الإنسان وآية الكينونة. فحركة حقيقة الغشتلت في حميميّتها توازيها حركـة في داخل المشاهد، لأنّها تقدّم ذاتها له ليعرفها. فكلّ الصفات الغنيّة للظهور يتلقّاها المشاهـد الذي يحاول، بفعل التجريـد الذهنيّ، أن يعلنها في تصوّر مجرّد. فالحواسّ المتلقيّة، أوّلًا، لا يمكنهـا أن تكون المنبع العفـويّ للحراك التجريديّ. في الواقع، إذا خرجت الباطنة من ذاتها، وظهرت في السطح، وإذا كان هذا الأخير في علاقة معها دائمًا، قد يبدو المفهوم مستقـلًا عن الغشتلـت. بالتجريد، كحركة تنطلق من الخارج، مـن عالم الصور نحو داخل المشاهد، كـم يظهـر المفهوم فقيرًا وفارغًـا قياسًا إلى سرّ الغشتلت الـذي يضجّ بالحياة. لذا، وجـب أن تتبـع الحركةَ الأولى حركة ثانية مـن داخل المشاهد إلى الخـارج. فالمفهوم مدعوّ باستمـرار إلى التوجّه ناحية الغشتلت، ليحافظ علـى حياته وديناميّته. فالحركة المزدوجة في المشاهد – حيث يلج الإدراك المفهومَ المجرّد والعامّ *universel*، وحيث ينحو، هذا الأخير، إلى الإدراك الحسّـيّ للغشتلـت – تغني فعلَ التجريد بانفتاح يليـق بالعقل. وهكذا، عوض أن نستبعـد السطـح بحجّة لاواقعيّتـه، لكي نقول مفهومًا عـن الباطنة، وبـدل أن نرفض الباطنـة بذريعـة لاإمكانيّة تحديدهـا، لكي نصوغ حقيقـة الغشتلت في المنظومـة القبليّة *a priori* لمقولات المشاهد، حريّ بنا أن نبدأ من الغشتلت، ونرجع إليها في تناسب من ذهاب وإيـاب، لنلتقيها فعليًّا في ظهورها غير المنتظر وغير المسبوق. وانطلاقًا من هنا، فإنّ المفهوم مدعوّ إلى تخطّي ذاته.

ما-فوق-المفهوم

بقـدر مـا يعي المفهوم عدم قدرته علـى تبيان خاصّيّة الغشتلت، بقدر مـا يفتّش عن تخطّي ذاته. فما–فوق–المفهوم ليس بما فوق عموميّة المفهوم *universalité*، إنّما بالفريد المحسوس في قلـب العامّ المجرّد. فلنأخـذ، مثلًا، مفهوم الطبيعة البشريّة الـذي يطبّق على كلّ إنسان. إنّـه لا ينبئنـا بشيء عن جارنا الساكن في حيّنا، الذي يعاني مرضًـا مزمنًا، يتألّم، ويبتسم لئلّا يثقـل كاهـل أولاده الثلاثة. يتشبّث بالحيـاة، علّه يبقى بقرب امرأتـه التي تخدمه بفرح من

دون تذمّـر. يحمـل في جسده سمات رسمتهـا السنون أخاديد على وجهـه، وانحناءةً في ظهره. وجه سرقت منه الأحداث كلّ حركة وإيماءة. وعيون أرجعها الزمن قليلًا إلى الوراء، وكأنّهـا أحسّت بالرحيل. شفتان تعبتا من الكلام والابتسام، ففضّلتا الاختفاء. يدان اشتاقتا أن تلامسـا أغراض غرفة متواضعة، ورجـلان تكادان تطآن الأرض، لأنّ فيها تراب أجداد ينتظرون الآتي بعد حين. لم تترك له الأيّام سوى ذكريات حلوة يناديها، فيلسم واقعًا يجرّه، رويدًا رويدًا، نحو الوداع الأخير. ففي حميميّة هذا الإنسان «بُعد داخليّ ذو قيمة لامحدودة، تكمـن خاصّيّته الأساس في أنّه لا يُقارن بأحـد، ولا أحد يستطيع أن يحلّ محلّه. كما تكمن فرادتـه في أنّه يقاوم اختصاره في عموميّة جنس أو نوع»[١٢]. أمامه نختبر عجز المفهوم أن يقـول، في كلمة، حقيقةً تظهر كسرّ. فإذا ما استطاع المفهوم أن يصبح ما فوق المفهوم، فإنّه يتخلّف عـن تبيان الغنى المحسوس والفريد لظهور هـذا الإنسان. فكلّ ما حقّقه جارنا في علـوّه، وعمقه، ونـوره، وحده الما-فوق-المفهـوم قادر على التعبير عنـه. ولأنّ جارنا هو جـزء في كلّيّتـه، فالمفهوم العامّ، الـذي يفتّش عن المتشابه في الغشتلـت ليصنّفه في نوع، لا يلتقط فرادة كلّ ظهور. أمّا الما-فوق-المفهوم فيبحث عن المتمايز في الجزء، أو الفائض كما يسمّيه بلتزار، الذي لا يمكن الاستدلال عليه قبليًّا من النوع.

فإلى هذا الفائض يشير الما-فوق-المفهوم، رافضًا الخضوع إلى وحدانيّة المفهوم. فتنشأ، بالتـالي، حركة دائريّة؛ تبدأ، أوّلًا، مـن العامّ الفارغ، باتّجاه الخاصّ، فتمتلئ من تمامه، لتعود بعدهـا نحو العامّ. ثمّ تنطلق من الخاصّ، في كلّ محدوديّتـه، نحو العامّ، لترجع إلى الخاصّ، حاملـةً اتّساع العامّ. وتعبّر هذه الحركة الدائريّـة عن ديناميّة بين وحدَتين: (١) وحدة العامّ التـي هي الهويّة-في-التمايز - كلّ البشر يملكون صفـات مشتركة يحدّدها مفهوم الطبيعة البشريّة؛ و(٢) وحدة الخاصّ، وهي التمايز-في-الهويّة - كلّ إنسان يختلف عن الآخر في فرادته.

وهنا، يبرز السؤال عن العلاقة بين الهويّة والتمايز. يكتب بلتزار:

> يعـرف الفرد أنّه هـذا المرء. وبالتالي، أنّه إنسان بطريقة فريدة. ولكـن في الإطار عينه هل يعرف مـن هو حقًّا؟ أي بماذا يتميّز، ليس كمّيًّا فحسب، وإنّما نوعيًّا، عن باقي الأفراد كذلك؟ يمكنه أن ينسب إلى ذاته ماهيّةً نوعيّةً، لكنّه لا يقدر على وصفها موضوعيًّا[١٣].

(١٢) Ibid., p. 198.

(١٣) H. U. von Balthasar, *La Dramatique divine*, vol. 2 ; *Les personnes du drame*, vol. 2 ; *Les personnes dans le Christ* (Paris: Lethielleux, 1988), p. 163.

فالسؤال عن الـ«من» عند بلتزار، ما هو، في العمق، إلّا سؤال عن ما-فوق-مفهوم «الشخص *personne*». من هو هذا الشخص الذي يشبه سائر الأفراد في طبيعته، ويختلف عنهم في فرادته؟

ليس الشخص بقادر على وصف ذاته بموضوعيّة انطلاقًا من وعي الذات، لأنّ هذا الوعي يرتبط بالطبيعة. كما أنّه لا يفلح هذا الوصف من خلال التأكيد على بعض الصفات الاختباريّة التي تخصّه، لأنه بذلك يكتفي بتجميع لخصائص عرضيّة. حتّى في العلاقة البيذاتيّة *intersubjective*، حيث يكبر الفرد عن طريق وجود الآخرين كسؤال، أيّ إنسان بإمكانه القول لآخر من هو فعلًا في ذاته؟ ألا يبقى في هذه العلاقة، أحيانًا كثيرةً، كلّ شيء متنقّلاً بين تقدير ورفض، واعتراف واستبعاد موقّتين، نسبيّين ومتبادلَين؟ إنّ الشخص، بحسب بلتزار، مفهوم أنتروبولوجيّ، بل لاهوتيّ. فمن غير الممكن وصفه بكلمات بشريّة، لأنّه ينبع من كلمة الله، التي تخلق الإنسان بحرّيّة الحبّ الإلهيّ، وتقيمه شخصًا حرًّا. لذا، فهو مفهوم لا يوصف إلّا في قلب العلاقة بين إله حرّ، وبين إنسان يقبل عطيّة الحرّيّة كهدية دائمة من الله. فإذا قلنا إنّ الله هو غاية الإنسان، نعترف بوجود مسافة علينا قطعها تفصلنا عنه، وتبعده منّا. ولكن، بما أنّ الإنسان لا يُدرك إلّا في الله، فلا تعود بنا حاجة إلى السعي إلى بلوغه، لأنّه يحملنا في كلّ لحظة لنستمرّ في الوجود. إنّه الغاية المحايثة لنا، من دون أن نتماهى معه بالكامل.

الله

يكتب بلتزار، نقلاً عن كارل رانر Karl Rahner:

> لا يشكّل الله فرضيّةً نهائيّةً، تتولّد من مشروع مسبق لإتمام صورة العالم، بل هو الأطروحة الوحيدة المؤسّسة لكلّ الفرضيّات التي نستخدمها لبناء نظرتنا إلى العالم. نعلم، الآن، بالاختبار المعيش عدم قدرتنا على تكوين صورة عن الله، مقتطعة من قماش هذا العالم[١٤].

يبقى الله أكبر من أيّ مفهوم بشريّ يحاول أن يدخله ضمن نوع، أو منظومة فكريّة، وأكبر من أيّ استعمال يبغي، من خلال جهد محدود، إلى ضبط حركته على إيقاع العقل الإنسانيّ، وأكبر من أيّ تماه معه، أو وحدة به، تلغي التمايز لتبرّر اللامبالاة. بل أكثر من

(١٤) *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, op. cit., p. 193.

ذلـك، فبلتزار يتكلّم عـن الله كالكبير، وكالآخـر كليًّا[١٥]. ليس الله أكـبر فحسب، كفعل تفضيـل يـدلّ على وصف شيء بزيادة عن غـيره. إنّه الكبير، كـوزن المبالغة المعرّف، الذي يـدلّ على زيادة وصف في الموصوف. وليس الله آخرًا، كأيّ «أنت» نلتقيه، إنّه الآخر كليًّا، الذي يحـوي كلّ لقاء للـ«أنا» و«الأنـت». وذلك لأنّ الاثنين مسـؤولان أمامه. إنّه الآخر كليًّـا، الذي فيه نسكن معًـا، لا لنقلّصه بحسب حجم محدوديّتنا، إنّما لنتوسّع على قدر آفاق لاتناهيه. ففي الله الكبير، يصبح الإنسان أكبر. وفي الله الآخر كليًّا، يغدو الإنسان آخر. وفي هذا الصدد، يقول بلتزار:

> لا يمتلـك الـ«أنا» العارف نافذتَين، واحدة على الله، وأخرى على الإنسان. إنّما، لأنّ الله يشاهده مـن نافذة، يستطيـع الـ«أنا» أن ينظر منها إلى آخر بشريّ، ومن خلالـه إلى كائنات وأشياء أخرى في هذا العالم[١٦].

فمـن منّا اختـار أخاه أو أخته؟ إنّهما هديّة من أمّه وأبيـه، يتقاسم معهما البيت الواحد. هكذا هـم الآخرون، هديّة من الله، نشاركهم الكون الواحـد، والزمان الواحد. فكلّ دين يستبيح تصنيف الناس بين كفّار ومؤمنين يعطي الحقّ لفويرباخ Feuerbach حين كتب:

> الايمان متحيّز دائمًا. لا يعرف إلّا الأصدقاء أو الأعداء. إنّه بجوهره غير متسامح، لأنّه مضطر أن يعيش في الخطإ، إذ يعتبر انّ شأنه هو شأن الله، وأنّ كرامته هي كرامة الله. الايمان هو ضدّ الحبّ. وقـد اخترع الجحيم. وحده يطلق أحكامًا، فـكلّ الأفعال المناهضة للحبّ والبشريّة والعقل تتّفق مع الايمان[١٧].

فعوضـ أن نخاف على الله من أن يدنّسه الإنسان، وما أضعف وأصغر هذا الإله الخالق الـذي يخاف من مخلوق، فبالحريّ بنا أن نخاف علـى الإنسان الذي يقتل باسم صورة عن الله. فما هو الأقوى والأفعل: رجس الإنسان أم طهارة الله؟ فالله لا يبتعد عن دنس الإنسان، ويسكـن في سمائـه السابعة خوفًا على جوهـره – ويا لها من خطّة ذكيّـة لمنعه من التدخّل في شـؤون خلقه – بل يجعل بيته قلب الإنسان الدنس، ليطهّـره بنار الحبّ الإلهيّ. فتأخذ العلاقة بينهما شكلًا يدعوه بلتزار بـ«تماثل الشخصيّة *Analogia Personalitatis*»، ويفسّره كالتالي:

(١٥) Ibid, pp. 196-208.
(١٦) Ibid, p. 83.
(١٧) L. Feuerbach, *Essence du christianisme* (Paris: Librairie internationale, 1864), pp. 296-8.

كأشخاص، نتعلّق بما لا يمكننا تسميته إلّا بشخصيّة الله. فبقدر ما نكون أشخاصًا، بقدر ما نشترك في حرّيّته. وبالتالي، فإنّنا نصبح أكثر استقلاليّةً إذا ما أطعناه، أكثر حرّيّةً إذا ما قبلنا شريعته، وأكثر توحّدًا[18] وانفرادًا إذا ما شاركنا في وحدته وعزلته، اللتين لا مثيل لهما[19].

فعندما يقبل الإنسان ألّا يحصر الله في مفاهيمه المعلّبة، ويفصّله على قياس مصالحه، يسمو كغشتلت قائمة في السرّ، تتنفّس الحبّ، وتزفره حياةً في أرجاء الكون، وتبحر الطبيعة البشريّة في رحاب الما-فوق-المفهوم.

فكلّ غشتلت خُلقت في الحبّ، لذا لا تكبر قيمتها وكرامتها إلّا بالحبّ. غير أنّ الحبّ إذا ما قبّح الآخر، يصبح أنانيّةً. وإذا ما قلّل من أهمّيّته يغدو استعبادًا. إنّه المتنقّل بحرّيّة ما بين الصمت والكلمة. لا صمت المقابر، حيث يغفو الأموات في سكون الطبيعة، ولا صمت اللامبالاة والتجاهل، حيث يرتع الأنا في انعزاله مطمئنًّا، بل الصمت الذي يسبق جنون عاصفة الالتزام بهموم الآخر، ويحضّر لها. لا كلمة هائمة في فم، تنتظر فتحة شفاه لتخرج، وتفتح في جسد الآخر جرحًا، ولا كلمة تملك سرّ الآخر، لتعرض ليله في أسواق التفاهات. بل كلمة فيها من الحياء ما يجعل ضيافة كلمة الآخر حرّيّةً، وفيها من القوّة ما يُحوّل حدث إهدائها إلى شهادة.

(١٨) على الرغم من أنّ الإنسان كائن اجتماعيّ، ينسج علاقات مع باقي أفراد مجتمعه، إلّا أنّه يبقى في أعماقه شخصًا وحيدًا، ومتوحّدًا. ففي وحدته، يقول للآخرين إنّ ما يختبره في حميميّته لأكبر من أن يعبّر عنه، أو يشارك به. لذا فهو لا يني روابطه الاجتماعيّة ليكسر عزلته، إنّما يحملها معه كليل السرّ، بعد أن ينفرد بذاته، ليصبح أكثر شفافيّةً، وأكثر أصالةً في تعامله مع الآخرين. فمن يعتد تخصيب انفراده من خلال حوار عميق مع الذات، تنضج علاقاته بحوار صادق مع كلّ آخر وحيد، ومتوحّد.

(١٩) *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, op. cit., pp. 228-9.

الطبيعة الإنسانيّة ومقاصد الاجتماع السياسيّ

حسن جابر[1]

يشكّل الاجتماع السياسيّ الوعاء الذي تتحرّك فيه الطبيعة الإنسانيّة. وقد كان لذهول علماء الكلام عنه، بالإضافة إلى عدم وضوح المقاصد الاستخلافيّة عند الفقهاء، أثرًا سلبيًا على استجلاء المسارات التكامليّة التي يشتمل عليها القرآن وتقنينها. ونتيجةً لتركّب المسار التكامليّ الإنسانيّ، في بُعدَيه المادّيّ والمعنويّ، ولقدرة الطبيعة الإنسانيّة على التجاوز، فهي متفلّتة ومراوغة، فإنّ المقاربة التشريعيّة القرآنيّة تأتي مركّبةً بدورها كيما تذلّل الموانع المادّيّة والمعنويّة، فلا يخرج الإنسان عن سمت الحرّيّة التي تؤهّله للتعامل مع البلاء، المطّرد والمتوالي، وتتهيّأ الشروط الملائمة، الاجتماع–سياسيّة، التي تمنع الوازع السياسيّ، اللاأبَديّ، من الحيلولة دون استثمار الإنسان إمكاناته وإطلاقها.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانيّة؛ الاجتماع السياسيّ؛ مقاصد القرآن؛ الفطرة؛ البلاء؛ الإرادة؛ الحرّيّة.

استأثرت الطبيعة البشريّة باهتمام معظم مفكّري النهضة الأوروبيّة، على امتداد القرون القليلة الماضية. بيد أنّ توصيف هؤلاء لهذه الطبيعة لم يستند فقط إلى المعاينة الشخصيّة، بل إلى العهدَين القديم والجديد، كما هو حال اسبينوزا في **اللاهوت والسياسة**[2]، وجون لوك في **رسالته في التسامح**[3]. ولم يكتفِ هؤلاء بمقاربة هذه الطبيعة لمجرّد إبرازها، وبيان استعصاءات تركها وشأنها، وإنّما رموا من وراء ذلك إلى البحث في السبيل الآيلة إلى تهذيبها، أو وضع قيود فعّالة للحدّ من انزلاقها. وبالتالي، جعل الاجتماع البشريّ ممكنًا من دون أن يُنزع منها عناصر حيويّتها.

(1) أستاذ التاريخ في الجامعة اللبنانيّة، بيروت.

(2) اسبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تعريب حسن حنفي، الطبعة ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧).

(3) جون لوك، **رسالة في التسامح**، تعريب عبد الرحمن بدوي، الطبعة ١ (بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ١٩٨٨).

لقد أدرك هؤلاء أنّ الخطاب الأخلاقيّ الذي يحثّ الناس على تجاوز ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، لم يكن كافيا وحده للجم الميول، والغرائز، والدوافع القارّة في صقع النفس؛ فالإنسان -بما يتمتّع به من قدرة على المكر، والحيلة، والتخفّي، والحجب للنوايا، ومهارة الخداع والتضليل، فضلًا عن الجرأة، أحيانًا، في الإظهار والتحدّي - هذا الإنسان، لو خُلّي وخياراته، لكان عصيًّا على الضبط.

إزاء هذه الإشكاليّة المستحكمة، انكبّ هؤلاء المفكّرون على النظر في المخارج التي تضمن الحدّ الأدنى من الاستقرار المجتمعيّ؛ سواء تجاوزت (هذه المخارج) الخطاب الأخلاقيّ الدينيّ، أم تمّت مراعاته.

في المقابل، أفرد القرآن الكريم حيّزًا واسعًا من خطابه للحديث عن الطبيعة الإنسانيّة، وصفًا وعلاجًا، وجعل الدنيا ميدانًا لاختبار القدرة على الموازنة بين مقتضيات الحياة المادّيّة والقيم الإنسانيّة. غير أنّ المشتغلين في الفكر الإسلاميّ لم يولوا الاجتماع السياسيّ ومقاصده الأهمّيّة التي يستحقّها، لجهة التعامل مع تلك الطبيعة، وكيفيّة الحدّ من جموحها، في إطار قانونيّ ترعاه سلطة وازعة.

فالطبيعة، بما تكنّه من قدرة على التجاوز، لا تني تمارس الضغط غير المحدود على الحواجز المختلفة التي نصبت في وجهها. وغالبًا ما تفقد تلك الحواجز القدرة على المقاومة، فتتصدّع، وأحيانًا كثيرةً تنهار، مخلّفةً دمارًا في النفس، فضلًا عن المحيط. من هنا، كان البحث عن الوسائل الإضافيّة التي تزيد من مناعة الدفاعات، كي لا تُظهر الطبيعة ما فيها من طغيان واستعداد للفساد والإفساد.

والطبيعة، ذاتها، ميدان واسع للنظر والتفكير. فهي لا تنفكّ تكشف عن نفسها كلّما أبحر الإنسان في عالمها، وخاض في لججها. ولذلك، لا يمكننا الركون إلى صيغة ثابتة للعلاج، في ظلّ فهم متوسّع ومتزايد لخفاياها.

فالطبيعة، إذاً، ليست حقيقةً بسيطةً يسهل التعامل معها، بل هي مركّبة من مستويات مختلفة، يمكن من خلال تحليلها، ومقاربة مختلف شرائحها، الوصول إلى منهجيّة محدّدة للفصل والوصل بينها.

الطبيعة ومسارات تكاملها

ثَـمّ مسـاران أساسيّان لمسـيرة التكامل الإنسـانيّ، يتشعّب عنهما مسـارب فرعيّة، يصعب حصرها وفـق المعاينة التاريخيّة والاجتماعيّة للتجربة الإنسانيـة. والمساران – المشار إليهما – ليسـا منفصلَين؛ فأحدهما قد يُعَدُّ شرطًا للآخـر، إلاّ أنّهما قد يتكاملان مع النظام الكونيّ العـامّ أو يتنافران. ولبيان ذلك، لا بُـدّ من تفصيل مسلك المسارَين، وأوجه التكامل بينهما، والنظام العامّ.

١. المسار التكامليّ المادّيّ

وهو الاتّجاه الذي تستبطنه النواة الأولى كإمكانيّة تخرج إلى الفعل، بصورة تدريجيّة، إلى أن تبلـغ ذروتها في الإنجاب. ثمّ تسلك طريق فنائها إلى أن تتلاشى وتنتهي. وهذا المسار يماثل، إلى حـدّ كبير، ما تنطوي عليه بذرة النبات، من استعدادات تخرج إلى حيّز الفعل بالتدريج، إذا مـا توفّـرت لها الظروف المناسبـة، إلى أن تصل منتهاها في الثمـرة التي تنتجها. فتكون الأخـيرة، أي الثمرة، هي عنوان اكتمال المسار التدريجيّ لتلك الإمكانيّة المذخورة في تلك البذرة. والأمر عينه يمكن ملاحظته في دورة الحياة الحيوانيّة.

بيـد أنّ المسار المادّيّ للطبيعة الإنسانيّة لا يشـكّل سوى شرط وجود لوظيفة أخرى هي التحقّق الفعليّ للماهيّة التي ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات، مع ملاحظة إمكانيّة أن يشكّل أحد المسارَين مانعًا لاقتضاء الآخر في عمليّة جدليّة بالغة التعقيد.

فالغرائز والشهوات، التي يُعدّ وجودها محرّكًا لتوفير شروط البقاء واستمراريّة الحياة، قد تضحـي، في حال طغيانها، عائقًا أمام مهامّ الاستثمـار الأمثل للطاقات الإبداعيّة، بمختلف تجليّاتها، القارّة في صقع النفس، خلافًا للمخلوقات الأخرى التي تستجيب لغرائزها بالقدر المطلوب.

والإنســان ينفرد، من بين الكائنات جميعًـا، في امتلاكه إرادة أن يفعل أو لا يفعل، التي تتيـح لـه حرّيّة أن يقدّر الأمور، ما يجعله قابلًا لالتزام الضـروريّ من الحاجات أو تجاوزها، مـع ما يترتّب على ذلك من اضطراب، قد لا تقف حدود تأثيره على الفرد نفسه، بل تتعدّاه لتصيب المجتمع برمّته بالخلل والفساد.

والإرادة التي يتميّز بها الإنسان هي التي أهّلته لخوض تجربة القدرة على الضبط والتقدير الصحيـح للأمور، لتتّسق، تاليًا، مـع النظام الكونيّ، أو الانسيـاق وراء هوى النفس، فيقع

التنافر مع ذلك النظام. وبما أنّ الإرادة لا تكون فاعلةً إلّا إذا توفّر لها شرط القدرة، فقد زُوّد الإنسـان بإمكانيّة الاستجابة للغرائز والشهوات، والامتهان لسطوتها. وأُعطي، في الوقت عينه، القدرة على الضبط والتحكّم فيها.

وتتصدّر غريزة البقاء ما عداها في الأهمّيّة، لتفرّعها إلى عدد كبير من الميول، كالتملّك، والتناسل، وحماية الذات، وغيرها، إلّا أنّ التعبير عن هذه الغريزة وتفرّعاتها يكاد يستحوذ على معظم السلوك الإنسانيّ.

وقـد ألهمت هذه التعبيرات بعض المفكّريـن الأوروبّيّين إلى البحث عن ضوابط قانونيّة في إطـار سلطة وازعة، للحدّ مـن جموح الناس؛ فروسّو، مثلًا، يـرى أنّ الطبيعة الإنسانيّة لم تنحـرف عـن طبيعتها الخيّرة، إلّا بعد ظهور المُلكيّة[٤]. فيمـا يذهب هوبس إلى القول بأنّ الإنسـان يعتبر كلّ ما يمتّ بصلة إليه فهو خـير، وما يتعلّق بغيره فهو شرّ[٥]. ولذلك ينبغي أن يتنازل الجميع لكيان سياسيّ، تكون وظيفته الأولى توفير الأمن.

يبقـى السـؤال، إزاء هذا الواقع، هـل تُركَ الإنسان لمصـيره المضطـرب؟ أم إنّ للطبيعة ضوابطهـا التي قـد تمارس لونًا من اللجم، يكبح اندفاعة النفسـ المنفلتة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، لا بُدّ من الانتقال إلى المسار التكامليّ الثاني.

٢. المسار التكامليّ المعنويّ

أشرنـا، سابقًـا، إلى (١) أنّ الاختـلاف الجوهـريّ بـين الإنسـان وسائر المخلوقـات الحيّة الأخـرى، يكمن في بساطة المسار التكامليّ لدى الحيوان، وتركيبيّته في الإنسان؛ و(٢) إلى أنّ استمراريّـة الوجود المادّيّ لدى الأخير هو شرط لوظيفـة أسمى وأرفع، هي بلورة وتمثّل الماهيّة فيه.

وحين يتحدّث القرآن الكريم عن ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٦]، أو ﴿أَنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾[٧]، فإنّ المراد ليس الخلق المـادّيّ الإعجازيّ، وإنّما الإمكانيّة الماهويّة المفطـورة فيه، بدليل الاستثناء الذي

(٤) جـان جـاك روسّو، في العقد الاجتماعيّ أو مبادئ القانون السياسيّ، تعريب عبد العزيز لبيب، الطبعة ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠١١).

(٥) توماس هوبس وجان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسيّ، تعريب محمّد عرب صاصيلا، الطبعة ٤ (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٨).

(٦) سورة التين، الآية ٤.

(٧) سورة العصر، الآية ٢.

يلي كلتا الآيتَين: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٨].

والواضـح من منظومـة الفطرة في الكون أنّ التكامل العامّ – بـل التوازن والتفاعل بين مختلـف المخلوقات – لا يتحقّق خـارج إطار وضع الفطرة الإنسانيّـة في المدار العامّ الذي تتحرّك فيه سائر المخلوقات.

وما الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن ﴿الْفَسَـادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾[٩]، وعن الربـط بين الترف وهـلاك الاجتماع الإنسانيّ[١٠]، سوى تأكيـد العلقة بين الانتظام الكونيّ العامّ، والالتزام الإنسانيّ بمسار فطرته، التي تمارس حضورها القويّ في صورة نداء داخليّ، تصدره «شيفرة» القيم تلقائيًّا بعد كلّ تجاوز.

والفطـرة الإنسانيّة هي ميزان الحقّ الذي يستشعر الناس توازنه، أو رجحانه، في مختلف المواقف والأعمال التي تفترض حضور الحقّ فيها. ويظهر اختلاف الناس، إزاء هذا الميزان، في قابليّـة الفرد للاحتراس مـن الخلل، أو صـمّ الأذن عن سماع النـداء الداخليّ وتجاهله. والأمانـة التي أبـت السماوات والأرض والجبال حملهـا[١١] هي عينها أمانـة الاستجابة لصوت الحقّ، بالرغم من غوايات الهوى، والزينة، والزخارف، التي تهفو النفس إليها؛ ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[١٢].

والحرّيّـة، التـي هي حقّ الإنسان في اختبـار إرادته في الإنصـات إلى جرس التجاوز أو تجاهلـه، أعطاها عمانوئيل كانط معنًـى آخر، حين اعتبرها محصورةً في راحة الضمير، بمعنى الاستجابة التامّة لنداء الحقّ[١٣].

فالشعـور بالحرّيّـة، عند كانط، لا يتحقّـق إلّا حينما لا يبقى موجـب للتأنيب الداخليّ بسبـب الالتزام بمقتضيات الحقّ وتعبيراته المختلفة. والحساسيّة القويّة التي يمتلكها الإنسان، ورهافتـه في الإصغـاء إلى صوت الحقّ، هما المقصودان بالتقـوى في التعبير القرآنيّ، والذي

(٨) سورة التين، الآية ٦؛ سورة العصر، الآية ٣.
(٩) سورة الروم، الآية ٤١.
(١٠) سورة الإسراء، الآية ١٦.
(١١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.
(١٢) سورة يوسف، الآية ٥٣.
(١٣) عمانويل كانط، نقد العقل العمليّ، تعريب غانم هنا، الطبعة ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٨).

جعله الخالـق، عزّ وجلّ، موضوعًـا للهدايـة[١٤]، والتذكير[١٥]، ليبقى وتر تلـك الحساسيّة مشدودًا، يستريح على شدو لحنه المؤمنون.

والفطـرة التي يتسنّم التوحيـد ناصيتها تترشّح في صورة منظومـة قيم، تتفرّع كلّها من معين الحـقّ - كالعدالة، والحرّيّـة، والكرامة، وتكافـؤ الفرص. وتشكّل هـذه القيم، التي لم تـبرز في المنظومـة الفقهيّة بصورة جليّة، تشـكل الشرط الضـروريّ لأداء الإنسان وظيفةَ الاستخلاف، من جهة، ولتفجير الإمكانات الإبداعيّة المذخورة في صورة استعدادات، من جهة أخرى.

والتشريعـات التـي ينطوي عليها القرآن الكـريم هي، في الواقع، جملـة إرشادات يقصد منهـا في المحصّلـة، والله أعلـم، توفـير المناخ الملائم الـذي يصلح لاستخـراج المكنون من الاستعدادات لدى الإنسان، في إطار اجتماع إنسانيّ فاعل وخلّاق.

والتشريـع في القـرآن يترقّى، في سبيل تحقيق مقصد الاستخـلاف، في مستوَيين، يوفّران مجتمعَين الشروط المناسبة وفق الترتيب التالي:

١. مستوى إزالة الموانع المادّيّة

لا يتوخّى القرآن الكريم، في خطاب الأحكام التكليفيّة، وضع القيود على الطبيعة الإنسانيّة، بغيـة الحـدّ من تبلورها، أو قوننة التعبـيرات المختلفة لحقيقتها. فالطبيعـة لم تودع في النفس لمحاربتهـا، أو لاختبـار قـدرة الإنسان علـى معاندتهـا، أو خنقها. وإنّمـا غُرست، في هذا المخلـوق الاستثنائـيّ، لتأخذ طريقها إلى الفعـل. بيد أنّ التشريع الذي حضّ الإنسان على أن يكـون هـو، أي كما شاءته طبيعته، قصـد إلى رفع الأصر التي تعـوق الانسياب المتوازن للطاقـة، أو الميـول الكامنة. فكان تحريم الخمـر، وكلّ مسكر، ليحافظ العقـل على فعّاليّته، والزنا للحفاظ على النسل، والسرقة، والاعتداء، والقتل، لحماية الأمن الاجتماعيّ، إلى آخر الأبـواب الفقهيّة التي تخـدم مقصد تحرير الإنسـان لينطلق في مشـروع الاستخلاف، وهو متخفّف من الأعباء الأوّليّة، النفسيّة والمادّيّة.

لقد صنّف الشاطبي[١٦] هذه المقاصد في باب الضروريّات الدينيّة والإنسانيّة التي لا يني

(١٤) سورة البقرة، الآية ٢.

(١٥) سورة الحاقّة، الآية ٤٨.

(١٦) إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الفقه (بيروت: دار المعرفة، لا تاريخ)، المجلّد ٢.

الإنسـان عـن الاحتراز بها ما أمكن، تمهيدًا للارتقاء إلى المستـوى الثاني. بمعنى أنّ مسؤوليّة تحريـر إرادة الفرد، لا بدّ من أن تبدأ من المكلّف نفسه، لإمكانيّة أداء منظومة التكاليف، من دون الرجوع إلى سلطة الجماعة.

٢. مستوى إزالة الموانع المعنويّة

المستوى الأوّل من الأحكام، الذي تناولناه باقتضاب، هو أقرب للشأن الفرديّ من المستوى الثاني. بيد أنّ الدقّة تقتضي القول باستحالة الفصل الكامل بين الخاصّ والعامّ، لأنّ المنظومة الشاملـة تستهدف الصياغة المتكاملـة للشخصيّة والضبط العامّ لسلوكها، لتؤدّي دورها في الحياة بأقلّ قدر من المعوّقات والموانع.

غير أنّ بعضـ التكاليف يصعب تصوّر اشتغالها الكامل خـارج دائرة العامّ، كالمستوى الثـاني الـذي نحن بصـدده، والذي يتمحـور حول القيـم الفطريّـة الأساسيّـة. فالعدالة، والاعتراف بالحقوق، وتفعيل مبـدإ التوازن في الاجتماع السياسيّ، والاعتراف بالإنسان، وقدراتـه، وتطلّعاتـه، وحقّه في أن يكون هو هـو، وحرّيّة أن يتخيّر سبيلـه، وفق إمكانيّاته الذاتيّـة، ومساواته في الفرص مع سائر الناس، لا تتمّ خارج إطار سلطة تحرص على مراعاة هذه القيم.

وهـذه القيم، بما تشيعه من منـاخ صحّيّ وملائم، هي التي تسمـح للطاقات المذخورة في الإنسـان أن تخرج بـإرادة الأفراد والجماعات. فالمرء يستحيل عليـه الإبداع أو إطلاق إمكاناته في بيئة يغشاها الفساد، والإكراه، والظلم، والاستضعاف.

فالإنسـان قد يعيش العبوديّة في صورة مبطّنة؛ مـرةً في حال خروجه عن سمت الحرّيّة التي يوفّرها «رفع الموانع المادّيّة»، وأخرى حين يحول الاجتماع السياسيّ بينه وبين جهوده في استثمار إمكاناته الكامنة وإطلاقها.

السلطة السياسيّة والطبيعة الإنسانيّة

حاولنـا، فيمـا سبق، أن نرسـم المسارَين الأساسَـين للشخصّية الإنسانيّـة، اللذين يشكّلان مجتمعَـين ما عبّر عنه القرآن الكريم بـ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. وأشرنا، أيضًـا، إلى خاصّيّة الإرادة التي ينفـرد بهـا الإنسان عـن سائر المخلوقـات، والّتي تتيح لـه حرّيّة الاستجابـة والاتّساق مع الأصل، أو معاندته والخروج عليه.

والمقصود بالإرادة، هنا، إمكانيّة الإصغاء للطبيعة أو التنكّر لها. وبالتالي، توفير شروط الاختبار الدنيويّ، الذي يرفعه القرآن الكريم ليكون مقصدًا للخلق؛ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[17].

وليأخذ الاختبار مداه، أودع الله تعالى في الإنسان نفسًا أمّارةً بالسوء، وزيّن له المال، والجنس، والميل للاستعلاء والتسخير[18]، فضلًا عن قوّة الانفعال، والغضب، والتجبّر. فكان أن وُضع الإنسان في حلبة صراع تتجاذبه الأهواء، والتعلّق بالعرض الدنيويّ، والزينة، وحبّ التملّك، من جهة، وقيم التوحيد والحقّ، من جهة أخرى.

وبما أنّ الاختبار سيكون صعبًا ومضنيًا، ويُفترض أن يلعب فيه العقل دورًا مهمًّا في الترجيح وتخيّر المصالح الحقيقيّة، فإنّ الخالق عزّ وجلّ، ومن باب الرحمة، دأب على بعث الأنبياء[19]، وإنزال الكتب، ليعضد القيم الفطريّة بالمزيد من القوّة، عبر التذكير الدائم بضرورة الالتزام بما يمليه الضمير الإنسانيّ[20]. ووعد تعالى الإنسان بحياة أخرى هانئة، (1) تنعدم فيها المجاهدة، و(2) يرتفع فيها الاختبار والصراع، و(3) تكون بمثابة استحقاق لا يناله الإنسان إلّا بعد الكدح، وتخيّر المصالح الحقيقيّة. وقد كانت حكاية خروج آدم، عليه السلام[21]، من الجنّة إلى معترك الصراع بمثابة التعبير الرمزيّ المكثّف عن المسار الذي ينبغي على الإنسان التزامه ليستحقّ الجنّة.

بيد أنّ التجربة التاريخيّة للإنسان بيّنت، وبصورة حاسمة، أنّ ميل الناس إلى حبّ العاجل[22]، والطغيان[23]، والظلم[24]، والكفر[25]، يبقى، رغم التذكير الدائم، وتأنيب الضمير، وقدرة العقل على إدراك المصالح الحقيقيّة، هو الراجح.

إزاء هذه الحقيقة، ومع وجود إمكانيّة كبيرة لدى الناس لممارسة البغي، والفساد، والظلم، والاستعباد، والاستضعاف، طُرحت إشكاليّة كيفيّة الخروج من هذا المأزق الإنسانيّ، تلافيًا

(17) سورة الملك، الآية 2.
(18) سورة الأنعام، الآية 165؛ سورة الزخرف، الآية 23.
(19) سورة النحل، الآية 63.
(20) سورة الغاشية، الآية 21.
(21) ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾؛ سورة البقرة، الآية 36.
(22) ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾؛ سورة الإسراء، الآية 11.
(23) ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيَطْغَى﴾؛ سورة العلق، الآية 6.
(24) ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾؛ سورة إبراهيم، الآية 34.
(25) ﴿قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾؛ سورة عبس، الآية 17.

لعدم الاستقرار، وبالتالي التدمير الذاتيّ للبشريّة.

في الواقــع، أطبقت البشريّة منذ آلاف السنين على ضـرورة وجود سلطة وازعة، تكون بمثابة قوّة ضبط إضافيّة، تعضد الفطرة، والعقل، والدين، لكبح اندفاعة «الهوى»، وللحيلولة دون جموح النفس، ما أمكن، كيلا يضيع الحقّ في ظلمات الباطل.

وقد عبّر الإمام عليّ، عليه السلام، عن هذه السيرة العقلائيّة، التي درجت عليها البشريّة منذ اضطرت إلى الاجتماع، بقوله: «لا بُدّ للناس من أمير بَرّ أو فاجر». لكن هذه اللابُدّيّة لم يطلقها أمير المؤمنين متخفّفةً من المقاصد والغايات، وإنّما أردفها بجملة وظائف، تعتبر بحقّ المسوّغ العقلائيّ لها.

والواضــح، مــن قول الإمام، عليه الســلام، أنّ مبرّر وجود السلطــة (الأمير) هو العمل على تحقيق المستــوى الثاني من المشروع الذي تستدعيه الفطرة، ويعجز الأفراد متفرّقين عن إنجازه[٢٦].

حــاول المفكّرون الغربيّون، وبوحــي من المعطى الواقعيّ لممارســة الناس لحرّيّاتهم، في الاستجابــة أو المعاندة لصوت الطبيعــة، أن يجرّدوا الإنسان من ســلاح حرّيّة الإرادة، كما فعل هوبس، ويُعطى لوحش كبير اسمه الدولة، مقابل تأمين الانتظام العامّ والأمن[٢٧].

والبعضــ ذهــب، ودائمًا بهدف الحدّ مــن جموح الناس وأنانيّاتهم التي لا يحدّها شيء، إلى البحــث عن ضمانات أخرى يتجنّب فيها الهــروب من الظلم الفرديّ إلى ظلم السلطة، فلجــأ إلى صيغة عقد اجتماعيّ، يكون أحد طرفيهــا المجتمع، والآخر جماعة صغيرة تتّسم بالشــرف والتسامي (الأرستقراطيّة)[٢٨]. والبعض الثالث رأى في حكم الشعب، من خلال ممثّليه، الضمانة الوحيدة لتجنّب استبداد الفرد أو الجماعة الصغيرة.

ما نحــن بصدده، هنا، ليس تقــويم أيّ الصيغ أفضل. وإنّما الإلفــات إلى الإشكاليّة التي كانت تؤرّق هذه المجموعة من المفكرين، والتي لا تني تستثير المزيد من الأسئلة، بالرغم من الجهود الجبّارة التي بُذلت في هذا السبيل.

لا نريــد، في هذه المقاربــة المقتضبة، أن نقــدّم تصوّرًا لم يستوف كامــل شروط نضجه،

(٢٦) نهج البلاغة، باب الحكم.

(٢٧) انظر، تاريخ الفكر السياسيّ، مصدر سابق.

(٢٨) في العقد الاجتماعيّ، مصدر سابق.

وسنترك الأمر لبحث كامل سيصدر في كتاب في الأشهر المقبلة، إن شاء الله تعالى. إلّا أنّ طبيعة المعالجة، هنا، تفترض الوقوف على مكامن الاستعصاء في مسألة التعامل مع الطبيعة الإنسانيّة كواقع لا يستطيع أحد تجاهله، وفي الوقت عينه، عدم تجاهل الآثار السلبيّة للاستجابة التلقائيّة لكلّ ما تُمليه أو تستدعيه تلك الطبيعة.

فمن قال بالحلّ الاستبداديّ، أي بتنازل الأفراد عن حرّيّتهم مقابل أمنهم، يعتقد أنّ لا مندوحة من محاصرة الميل الإنسانيّ إلى العدوان، والطغيان، والجشع، والاستعلاء، إلّا بسلب المواطنين إرادة الاختيار. أمّا من اختار الديموقراطيّة، فقد ذهب إلى القول بحرّيّة الفرد في ممارسة ما تمليه عليه طبيعته، إلى الحدّ الذي لا تصطدم بحرّيّة الآخرين. وبين هذين الحلّين تعدّدت الصيغ القانونيّة لكيفيّة التعامل مع الطبيعة.

ما نراه، مبدئيًا، أن ثمّة حدّين يمكن أن يشكّلا ضابطين لأيّ عمليّة تقنين، وفقًا لمقاصد القرآن الكريم:

١. الحرّيّة التي تمكّن الإنسان المستخلف من استخراج ما أمكن من قابليّات واستعدادات في إطار مقاصد الخلق؛

٢. الضبط لكلّ أشكال الجنوح الغرائزيّ (المستوى الأوّل)، والمعنويّ (المستوى الثاني).

وفي إطار هذين الضابطين، تكون وظيفة القانون، بموجب العقد الاجتماعيّ بين الناس[٢٩]، إشاعة مناخات ملائمة توفّر للإنسان إمكانيّة ممارسة وظيفته الاستخلافيّة، وهو متحرّر من أغلال الظلم والقهر الاجتماعيّ، من جهة، ومشحون بطاقة السعي لعمارة الأرض في ضوء ما يولّده الاجتماع السياسيّ من آفاق تنمويّة متجدّدة، من جهة ثانية. ولدى مراجعة التجربة التاريخيّة للممارسة السياسيّة في الاجتماعيّ الإسلاميّ، يتبيّن أنّ الدولة، بالمعنى التعاقديّ، لم تقم في التاريخ الإسلاميّ، منذ استلام الأمويّين السلطة وحتّى انهيار السلطنة العثمانيّة، أي بحدود ألف وثلاثمئة سنة، من دون أن تكون السنوات الأربعون الأولى مثالًا يمكن البناء عليه، لانعدام الضوابط التي حكمت معظم هذه السنين.

وقد أعاق عدم وضوح المقاصد الاستخلافيّة عمل الفقهاء من المذاهب كافّة، فكان أن أُتعب المكلّفون في تتبّع الأحكام الجزئيّة، من دون أن تُرسم لهم المسارات التكامليّة التي يتضمّنها الخطاب القرآنيّ.

(٢٩) أي الدستور.

في المقابـل، انشغل علماء الكلام في حياكة النسيج النظـريّ لمرتكزات الإيمان وأصول العقيـدة، ذاهلين عن الاجتماع السياسـيّ الذي يشكل الوعاء، بل البيئـة، التي تصلح فيها النفوس أو تفسد.

ما تقدّم لا يعني أنّ الغربيّين قد لامسوا، بدقّة، الطبيعة الإنسانيّة. بيد أنّ اختزال الإنسان ببعض ما في طبيعته، كان كافيًا لتحفيز العقول للبحث عن المخارج، فيما غاص أهل العرفان والتصوّف في تلافيف النفس، وولجوا إلى عمقها، وبدلًا من الإفادة من تأمّلات أهل السلوك واستخلاصاتهـم للبناء عليها، والتفكير في المخارج المناسبـة، تمّ عزل معارف المتصوّفة عن سائر العلوم الفقهيّة والعمليّة الأخرى، وكأنّها علوم لمخلوقات أخرى.

والطبيعـة الإنسانيّة، بالرغم من كلّ محاولات مقاربتها، تبقى عصيّةً على الفهم الشامل. ومحـاولات الكشف الدائم عـن خفايا هذه الطبيعة يزيد من جاذبيّـة البحث فيها، وهذا ما يؤهّلها لتكون مختبرًا دائمًا، تتبدّى حقيقتها في صورة تمظهرات تدريجيّة. وقد عكس القرآن الكريم هذه الحقيقة حينما جعل حياة الأفراد ميدانًا دائمًا للاختبار (الابتلاء)، ما يعني صعوبة البـتّ النهائيّ بماهيّة كلّ فرد قبل استنفاذ مختلـف ألوان البلاء. ولعلّ السبب الذي يكمن في هذا التواري العميق للحقيقة، يعود إلى ميل الإنسان ليكون في أحسن صورة ظاهرة للعيان، استجلابًا لرضى الآخرين، ليتجنّب النفور، وينتزع الثقة التي توفّر له الأمان وتضمن المصالح.

فالإنســان يتمتّع بقدر كبير من المهارة في حجب حقيقة ما يُضمر. بل قد يلجأ، في كثير مــن الأحيان، إلى إظهار نقيضـ ما يُضمر، كأن يفتعـل (١) التواضع في معرض الرغبة في التكـبّر أو التعظيـم، و(٢) الضعف لإخفاء القوّة أو العكـس، و(٣) الزهد لحجب الترف، و(٤) الفقر لتمويه الغنى، وهكذا.

وأهمّيّـة الابتـلاء، هنا، تكمـن في وضع مظاهر المكـر الكثيرة على محـكّ الاختبار في لحظـات حرجـة، تتطلّب موقفًا حاسمًـا، أو سلوكًا مباشرًا. واطّراد «الابتـلاء»، كما يؤكّد الخطـاب القـرآنيّ، سيحيل أيّ محاولـة للمراوغة إلى مجـرّد نجاح مؤقّت، لا يلبـث أن تتلوه اختبارات أخرى، سيكون أمر التفلّت منها أقلّ حظًا.

وتـوالي الاختبارات يؤكّـد حقيقة الطبيعة المراوغـة للإنسان، التي غالبـاً ما تكون غير ظاهـرة، مـا يزيد من غموض الأفراد بصـورة عامّة. وقد ألفت الخطـاب القرآنيّ إلى بعض المحكّات الأساسيّة، التي عادةً ما تكون كاشفةً، كالمال، والعلوّ في الأرض، والجنس (حبّ النســاء)، والتعلّق بالبنين. والمحكّات السالفة قد يلحظها المشترع في أيّ عقد اجتماعيّ، أو

صياغة قانونيّة للعلاقات المجتمعيّة للحدّ من سطوتها، ما أمكن. هذه المقاربة السريعة قد تصلح لتكون إطارًا عامًّا لحقل متكامل، أظنّ أنّ المسلمين تأخّروا كثيرًا في الاشتغال فيه، شأنه في ذلك، شأن سائر الحقول العلميّة الأخرى.

اللاهوت الطبيعيّ ومعرفة الله الوجوديّة
إشكاليّة الوحي في لاهوت رودولف بولتمان

أنطوان فليفل(١)

في حين تسترسل تيّارات لاهوتيّة وفلسفيّة مسيحيّة، وغير مسيحيّة، بالكلام عن اللاهوت الطبيعيّ، أي معرفة الله عبر الخليقة، أو العقل، يعارض رودولف بولتمان هذا التوجّه أشدّ معارضة، وقد استنبط لاهوته، الأمين لفكر المصلح مارتن لوتر (١٤٨٣-١٥٤٦)، متأثّرًا بفلسفة مارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦) الوجوديّة، وملازمًا اللاهوت الجدليّ(٢). وهو يعتقد أنّه من المستحيل للإنسان معرفة الله بقدرته الخاصّة، أو من خلال التأمّل بالطبيعة أو التاريخ، وهما يحملان سمة رفض الله. فالله لا يتجلّى عبر الفكر، أو مجرى التاريخ، أو الخلق، بل يفصح عن ذاته بذاته في وجود الإنسان، في تاريخيّته Geschichtlichkeit الخاصّة.

المفردات المفتاحيّة: رودولف بولتمان؛ اللاهوت الجدليّ؛ اللاهوت الطبيعيّ؛ الوحي؛ الإيمان؛ الثقة؛ الرجاء.

المعطى اللاهوتيّ التاريخيّ المتعلّق بمسألة الوحي

يقوم رودولف بولتمان(٣)، في محاضرة له بعنوان «مفهوم الوحي في العهد الجديد»(٤) بتحرّ

---

(١) أستاذ الفلسفة واللاهوت في جامعة ليل الكاثوليكيّة، فرنسا.

(٢) تيّار لاهوتيّ تبلور على إثر الحرب العالميّة الأولى (١٩١٤-١٩١٨) في عالم الإصلاح، ويعدّ، بشكل أساس، ردّة فعل على اللاهوت الليبراليّ أرادت التأكيد على تعاليم الإصلاح البروتستانتيّ الأساسيّة. رفض هذا التيّار كلّ شكل من أشكال معرفة الله من خلال الطبيعة، وأصرّ على استحالة معرفته إلّا من خلال وحيه عن ذاته انطلاقًا من ذاته. من أهمّ ممثّلي هذا التيّار، كارل بارت (١٨٨٦-١٩٦٨) وإميل برونّر (١٨٨٩-١٩٦٦).

(٣) (١٨٨٤-١٩٧٦) لاهوتيّ وعالم كتاب مقدّس، لوثريّ ألمانيّ. درّس العهد الجديد لثلاثة عقود في جامعة ماربورغ. تعتبر كتاباته، ومنها تاريخ التقليد الإزائيّ *Die Geschichte der synoptischen Tradition*، من أشهر المراجع في الدراسات الكتابيّة النقديّة. وله نظريّات بالغة الأهمّيّة في علم اللاهوت الحديث، وأهمّها تلك المتعلّقة بنزع الأسطورة Entmythologisierung عن الكتاب المقدّس بهدف إدراج بشارة يسوع الناصريّ في سياقها التاريخيّ لتحديد جوهر رسالته.

(٤) R. Bultmann, "Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament," in *Glauben und Verstehen* (Tübingen:

سريع حول المعطى التاريخيّ المتعلّق بمفهوم الوحي من أجل تحديد المفاهيم التي يبغي نقدها. وهو لا يوجّه رفضًا مطلقًا لأيّ من المفاهيم المعروضة، بل يبيّن أنّها جزء من مفهوم الوحي، مع أنّها عاجزة عن التعبير عنه بشكل ملائم تمامًا.

لا يدرج بولتمان الألفيّة الأولى ضمن بحثه، وهو يبدؤه مع اللاهوت الكاثوليكيّ القروسطيّ الذي يتبلور حول إشكاليّة العلاقة بين العقل والوحي، وهو لا يعتبرهما ماهيّتَين ذواتي طبيعتَين مختلفتَين، بل مستويَين، أو نسقَين، للإبلاغ عن محتوًى معرفيّ. وينظر هذا اللاهوت إلى محتوى الوحي المعرفيّ كمحتوًى يتجاوز المعرفة العقليّة. ولكن، في كلتا الحالتَين، للعقل والوحي محتوًى معرفيّ يمكن القبض عليه وإبلاغه. ونتيجةً لذلك، يمكن اعتبار (١) الإنسان كائنًا محدودًا بما يمكنه معرفته، و(٢) الوحي إبلاغًا لعقيدة ولمحتوًى معرفيّ، و(٣) قدرات الإنسان المعرفيّة أسمى إمكانيّة لكيانه. لا شكّ في أنّ الوحي يظهر من ضمن هذا المنطق كحقيقة تتخطّى حدود الإنسان، بحيث إنّ أصلها إلهيّ، ولكنّ بولتمان يعارض فكرة اعتبار حدود الإنسان في إمكانيّاته المعرفيّة. فلا يمكن لله أن يكون مادّةً معرفيّةً – كما تحاول إثباته «الأدلّة على وجود الله».

وقد حصل مع الإصلاح البروتستانتيّ تحوّل جوهريّ حول المسألة. فأسمى إمكانيّة للإنسان لم تعد المعرفة، بل الثقة بكلمة مغفرة الخطايا *fiducia*. ولكنّه لم يتمّ تناول مفهوم الوحي انطلاقًا من هذا التحوّل، فبقي تحت تأثير اللاهوت الكاثوليكيّ القروسطيّ.

أمّا مذهب العقلانيّة، فقد أحدث تطوّرًا مهمًّا من خلال رفضه اعتبار إمكانيّات الإنسان المعرفيّة حادّةً له. فمع هذا المذهب الذي يقرّ بقدرة الإنسان على معرفة كلّ شيء، لم يعد للإنسان حدود، ولم يعد لفكرة الوحي معنًى، ذلك أنّ الوحي أضحى «طبيعيًّا». ولكنّ هذا الأمر متناقض، بحسب بولتمان، مع عمق مفهوم الوحي، وهو حتمًا «فائق الطبيعة».

وعلى عكس مذهب العقلانيّة، لا ينظر المذهب المثاليّ الرومانسيّ إلى الوحي كمعطًى في العالم، كما لا يعتبر إدراكه ممكنًا من خلال معرفة العالم العقلانيّة. فيضحى الوحي تجلّيًا «للروح». ولذلك، لم يَعُد الوحي يعتبر مع هذا المذهب «فعلًا تجريبيًّا»، ولكن بات كـ«الروح الذي يتجلّى عبر الأفعال». ينظر بولتمان بإيجابيّة إلى هذا التيّار من منطلق أنّه يحافظ على سموّ الوحي، ولكنّه ينتقد فهمه لإدراك الوحي بحيث يقضي بأن يعود الإنسان إلى ذاته لاكتشاف الله الكامن فيه (*Deus in nobis*). وهذا أمر يرفضه اللاهوتيّ الألمانيّ الذي يعتبر أنّ الإنسان، بهذا الفعل، بحالة هرب من وجوده الزمنيّ.

Mohr, 1960), pp. 1-34.

وفي مواجهــة مذهب العقلانيّــة، يتكلّم بولتمان عن مفهوم آخــر للوحي يعتبر أنّ حياة الإنســان لغز، ما يجعل الوحي مســألةً لاعقلانيّةً، أو خشــوعيّةً. يقرّ اللاهوتيّ بأهمّيّة هذا التوجّه من حيث إنّه لا يحدّ الإنســان بالمعرفة العقليّة، ومن جهة أنّ اللاعقلانيّة والخشوعيّة تســاعدان الإنسان على طرح سؤال الوحي، وتجعلانه في حالة الاحتياج والانفتاح. ولكن لا يمكــن للوحي وللحديث عــن الله أن يتطابقا مع اللاعقلانيّة والخشــوعيّة. فعندما يحاول الإنسان مساءلة الإلهيّات بحسب هذا المنهج، فهو، في الواقع، لا يسائل إلّا ذاته.

يُعدّ اللاهوت اللبراليّ من آخر التيّارات التي ذكرها بولتمان، وهو يراه مركّبًا من المذهب العقلانيّ ومن المذهب المثاليّ الرومانسـيّ. ولكن، على عكــس هذا الأخير، يعتبر اللاهوت اللبرالي أنّه بالإمكان ملاحظة القدرة الخالقة، والتأكّد منها، كمعطًى من العالم ومن التاريخ. وعليه، يظهر الإنســان كخالق. أمّا الأعمال الأخلاقيّة، والظواهر الثقافيّة، ومسيرة التاريخ من الظلمات إلى النور، فتظهر كوحي. وما يجب الإشــارة إليه في هذا النوع من التفكّر هو وجود إدراك دائم للوحي كواقع يحطّم حدود الإنســان. فخبرة اكتشــاف الحسن، والحقّ، والجمال، تقتلع الإنسان من حدوده، وتضعه في خضمّ حياة أسمى، ألا وهي الحياة الإلهيّة.

لكلّ هذه التيارات جامع مشترك، بحسب بولتمان، وهو اعتبارها الإنسان كائنًا محدودًا يمكنــه، من خلال الوحــي، البلوغ إلى كيانه الحقيقيّ، لأنّ الوحــي يحطّم حدوده. وما يميّز هــذه النظرات المختلفة بعضها عن بعض هو فهمها للإنســان، ولحــدوده، ولأصالته. وهنا يســأل بولتمــان: أين تكمن حدود الإنســان؟ هل بما يمكنــه معرفته، أو بفرديّتــه، أو بالحياة وخبراتهــا؟ لربّما شــكّلت تلك المعطيــات كلّها حدودًا للإنســان، ولعلّه ثــمّ محتوًى معرفيّ للوحي، أو حتّى أعمال أخلاقيّة، أو ثقافيّة، أو خبرات يجب النظر إليها. لكن يعتبر بولتمان أن ليــس لكلّ ذلك من علاقة مع الوحي، لأنّ تلك الإجابات كلّها لا تأخذ تاريخيّة الكائن البشريّ بالاعتبار عندما تتكلّم عن الوحي.

إجابة بولتمان: الإنسان ككائن تاريخيّ في الزمن

إنّ تصوّر الإنســان ككائن بشريّ يعني القول بأنّ الأخير ليس جزءًا من تاريخ العالم فحسب (كما يقول اللاهوت اللبراليّ)، بل إنّ لديه أيضًا تاريخه الخاصّ الذي يتحقّق في وجوده، أي في لقاءاته التي تسائله دائمًا حول الطريقة التي يأتي بها من ماضيه إلى حاضره، والتي توجب قــراره. ومســألة القرار محوريّة لمفهوم الإنســان ككائن تاريخيّ، وقد اســتعاره بولتمان من

زميله القديم، الفيلسوف مارتن هايدغر، الذي يعتبر كيان الإنسان وجودًا (*ex-sistere*)، أو "قدرة–وجود"، أو "قدرة–قرار". فبإمكانه أن يقرّر بين وجود غير أصيل، أي وجود ينطلق من أشياء العالم، ووجود أصيل، أي وجود نابع من فهم لذاته انطلاقًا من ذاته. لن يتبنّى بولتمان كامل هذه النظريّة الفلسفيّة، ولكنّه سيحتفظ بمفهوم الكائن البشريّ كـ"قدرة–قرار"، مع إعطائه إجابةً مختلفةً لمسألة أصالة الإنسان التي لا يمكنها أن تنبع، بالنسبة للإيمان، إلّا من الله.

إذًا، يحقّق الإنسان ذاتيّته الأصيلة في اللحظة التي تستدعي قراره، وهو في الواقع غير موجود خارج هذه اللحظة، وهي اقتلاع من الماضي، وانفتاح على المستقبل، ولقاء مع العالم، أو مع الله. ولذلك، يعتبر بولتمان أنّ فهم الوحي بحسب المفاهيم التي عرضناها يعني إنكار تاريخيّة الإنسان، لأنّ الوحي، بحسبها، لا يلاقي الإنسان في وجوده حيث هو دائمًا مدفوع إلى القرار، ما يجعله كائنًا تاريخيًّا. فلا يمكن للّقاء مع الله أن يكون حدثًا ماضيًا، لأنّ على هذا اللقاء أن يتحقّق في كلّ لحظة يلاقي بها الله الإنسان من المستقبل الإلهيّ. فإن كان الوحي محتوًى معرفيًّا بالإمكان فقهه نهائيًّا، فلا مكان لتاريخيّة الكائن البشريّ، لأنّ الوحي – انطلاقًا من هذا المنطق – جزء من الماضي. ولكنّ القول بتاريخيّة الكائن البشريّ يعني أنّه دائمًا مدفوع إلى أخذ قرار في لحظة لقائه مع الله الذي يأتيه دائمًا من المستقبل، وعلى هذا اللقاء، الذي لا يمكن القبض عليه نهائيًّا، أن يتجدّد دائمًا في لحظة القرار.

تُحدث هذه النظرة إلى الإنسان تحوّلًا جذريًّا على صعيد أسمى تحقيق له ككائن. فذلك التحقيق لن يعود في المعرفة، أو في ما هو لاعقلانيّ، أو في التاريخ، بل هو حالة من الإمكانيّات الموجودة في كلّ لحظة قرار. كما تُحدث هذه النظرة، كذلك، تحوّلًا في مفهوم الوحي. فعلاقة الإنسان بالوحي لن تعود متعلّقةً بالمعرفة أو غيرها من التصنيفات التي ذكرناها، بل علاقة قائمة على وجود يتطلّب القرار دائمًا. إذ لم تعد تتوقّف معرفة الله على قبول عقيدة، أو على التأمّل بالذات، أو على محاولة لفهم مسيرة التاريخ، بل على قرار قبول كلمة تُسائل الإنسان: "الإيمان المسيحيّ هو عمل إرادة وتصميم، قرار بالتحديد، أي إجابة على كلمة الله، وقبول دعوة الله – بغضّ النظر عن الطريقة التي يُلمس بها الإنسان من نداء الإيمان".

والقول بأنّ الإنسان كائن تاريخيّ يعني كذلك أنّه لا يوجد إلّا من خلال قراراته التي يأخذها في زمنيّته، أي انطلاقًا من ماضيه، ونحو مستقبله. والزمنيّة فئة من تاريخيّة الإنسان

تظهـر معارضـة بولتمان للمفاهيم التقليديّـة للوحي. ففي مذهب المثاليّة الرومانسـيّة، يفرّ الإنسـان من زمنيّته لملاقـاة الألوهة (*Deus in nobis*)، وفي مفهوم الوحي كعقيدة، ليس للزمنيّة أيّ أهمّيّة بوجه الحقائق الأزليّة التي تحلّ في عقل الإنسـان. أضف إلى ذلك أنّ زمنيّة الإنسـان ليسـت مجرى التاريخ العامّ ولا تطـوّره، بل زمنيّة تاريخه الخاصّ الذي هو جزء مـن تاريخ العالم. وعدم إيلاء أهمّيّة لزمنيّة الإنسـان يوازي، بالنسـبة لبولتمان، عدم اعتبار لتاريخيّته، ما يعني انتقاص المعطى الأساس من كيان الإنسـان، والتكلّم عن جانب ثانويّ منه فحسب، جانب يخفض من طبيعته كقدرة كيان.

يفرض القول بالزمنيّـة الماضي والحاضر، أو اللحظة والمستقبل. تضـع تلك الفئات الإنسـان أمام مسـؤوليّة الماضي الذي منه يأتي، والمسـتقبل الذي يلقـاه ويدفعه إلى القرار. فالإنسـان، ككائن بشريّ، مسؤول عن صنع تاريخه، وكيانه الأصيل موجود دائمًا بوجهه في المستقبل الذي هو مدعوّ إلى ملاقاته عبر قراره. والإنسان في حالة صيرورة دائمة، بما أنّ أصالته تأتيه دائمًا من مسـتقبله، وهو يلاقيها. أمّا على صعيد الوحي، فهذه الزمنيّة تعني أنّ الإنسان هو دائمًا مسؤول عن ماضيه الخاطئ، وهو دائمًا الخاطئ المُسامَح. والله يأتيه دائمًا من المستقبل في حدث يسوع المسيح الأخرويّ، ما يدفع الإنسان الى أخذ قرار في وجه هذا الحدث، ليس مرّةً نهائيّةً، ولكن على الدوام، لأنّه بحالة صيرورة دائمة.

باختصار، يتميّز بولتمان عن المذاهب التي يعرضها، ويتصوّر الإنسان انطلاقًا من فلسفة هايدغر الوجوديّة، ما يولّد فهمًا جديدًا لمفهوم الوحي على ضوء تاريخيّة الإنسان في زمنيّته. فلا يكمن حدوث معرفة الله ولقاؤه، بالنسبة إلى بولتمان، إلّا في وجوديّة الإنسان، وإن كان من إمكانيّة للإنسـان لمعرفة الله، فهذه المعرفة وجوديّة تسـتدعي قرار الإنسان ومسؤوليّته. وعليه، لا يصير الإيمان المسـيحيّ إرثًا تاريخيًّا، أو محتوًى معرفيًّا، أو حقيقةً غير تاريخيّة، أو ميثولوجيّـةً، بل التزامًا دائمًا للإنسـان الذي لا يني يقرّر وجـوده انطلاقًا من دعوة الله إليه، وهي تأتيه من مستقبله. فلا يمكن للمسيحيّ أن يكون مسيحيًّا بشكل نهائيّ، لأنّ عليه صنع المسيحيّة الحقّ دائمًا، في كلّ لحظة يقرّر فيها الردّ الإيجابيّ على دعوة الله له في وجوده.

مشكلة اللاهوت الطبيعيّ

تتعارض نظرة بولتمان الوجوديّـة في الوحي مع كلّ لاهوت طبيعيّ يقرّ بإمكانيّة معرفة الله مـن خلال الطبيعة. فيعتبر اللاهوتيّ أن لا سـبيل لمعرفة الله إلّا من خلال وحيه الذي يصيب

الإنسان في تاريخيّته وزمنيّته، وكلّ ما زاد عن ذلك ضلال.

يحدّد بولتمان مفهوم اللاهوت الطبيعيّ الكاثوليكيّ على أنّه معرفة الله المتاحة للإنسان من دون الوحي، ما يعني أنّه بإمكان الإنسان معرفة الله من خلال الخليقة، وهذا ما تمّ إقراره في المجمع الفاتيكانيّ الأوّل. ولكنّ هذا اللاهوت الطبيعيّ مستحيل بالنسبة إلى اللاهوت البروتستانتيّ[٥]، لأنّ الله لا يمكنه أن يكون مادّةً معرفيّةً، وإلّا لن يكون إلّا ظاهرةً من ظواهر هذا العالم. فالإيمان يعلّم أنّ الله هو فوق العالم، وأنّه لا يُدرَك إلّا بوحيه من خلال حدث يسوع المسيح. فالله، الآخر كليًّا والمتعالي، لا يُعرف إلّا عندما يعلن عن ذاته، كما تقول الآية: «إنّ الله ما رآه أحد قطّ، الابن الوحيد الذي في حضن الآبّ هو الذي أخبر عنه»[٦].

ولكن، وإن كان رفض بولتمان لكلّ شكل من أشكال اللاهوت الطبيعيّ واضحًا، فإنّ ذلك لا يزال يمثّل مشكلةً، لأنّه بإمكان غير المؤمن فهم الدعوة المسيحيّة، ولأنّ أتباع الأديان غير المسيحيّة يتكلّمون عن الله، ولأنّ الفلسفة تدّعي فهم الإيمان بالله كإمكانيّة إنسانيّة. لا يترك اللاهوتيّ الألماني هذه الإشكاليّات من دون إجابات.

ليس مصدر قابليّة غير المؤمن على فهم الدعوة المسيحيّة قدرةً طبيعيّةً يملكها الإنسان للانفتاح على الألوهة، بل فهم مسبق *Vorverständnis* يفسّر إمكانيّةً موجودةً عند كلّ إنسان لفهم أيّ دعوة توجّه إليه. فحتّى لو كانت هذه الدعوة جديدةً بالنسبة إليه، وحتّى لو كان يجهلها سابقًا، فبإمكانه فهمها، لأنّ كلّ فهم يمكن للإنسان الحصول عليه يرتكز على فهم آخر كان يملكه في السابق، حتّى لو كان معاكسًا للفهم الجديد. وعليه، عندما تبلغ دعوة الإيمان المسيحيّ الإنسان، فإنّه يقبلها انطلاقًا من مفهوم معيّن للوجود ولذاته، ويستبدل هذا المفهوم القديم بالمفهوم الجديد. وعلى الرغم من أنّ الدعوة المسيحيّة هي نقيض الواقع السابق، يبقى هذا الواقع السابق فهمًا مسبقًا يمكّن الإنسان من الحصول على فهم جديد[٧]. باختصار، لا يوجد لدى الإنسان أيّ قدرة طبيعيّة لمعرفة الله، بل إمكانيّة فهم للدعوة المسيحيّة مصدرها خبرته الوجوديّة.

أمّا الأديان والبشر الذين يدّعون الكلام عن الله خارجًا عن الدعوة المسيحيّة، فهم لا

(٥) يلاقي بولتمان بذلك تفكّرات اللاهوتيّ كارل بارت Karl Barth.

(٦) يوحنّا ١ : ١٨.

(٧) لمزيد من التوضيح، يرتكز بولتمان على بولس عندما يتكلّم عن الإنسان القديم والإنسان الجديد. فحتّى لو حصل الإنسان القديم على مغفرة الله التي تجعل منه إنسانًا جديدًا، فالاستمراريّة بين الحالتين واقع، والإنسان يبقى هو هو، مع الفارق أنّه [الإنسان] مُبرَّر.

يتكلّمون عن الإله الحقيقيّ بالنسبة إلى بولتمان. فكلّ ديانة خارجة عن الإيمان بدعوة الله في المسيح هي ديانة غائصة في اللاإيمان. فالإيمان لا يرفض، بالمبدإ، فكرة كشف الله عن ذاته في كلّ الأديان والبشر الأتقياء. ولكن عمّن يتكلّمون عندما يتحدّثون عن الله؟ يعتمد بولتمان على **الرسالة الثانية الى أهل قورنتس ٤ : ٤**[٨] ليقول إنّهم يتكلّمون عن العالم، وعن ذواتهم، ظانّين الكلام عن الله. فالإنسان يتكلّم عن الله مسقطًا عليه ذات رغباته وهمومه، وقلقه من إشكاليّة الشرّ في العالم، لأنّه يبحث عن ضامن أخلاقيّ لحياته، وإلى غير ذلك. ويمكنه التكلّم عن الله كالسبب الأوّل، ولكن ما يدفعه إلى ذلك مجرّد فضول فكريّ. كما يمكنه التحدّث عن الله من زاوية التقوى، أو اللاعقلانيّة، ولكنّه يتكلّم بذلك عن عدم قدرته على حلّ لغز وجوده. ولذلك، لا يمكن اعتبار كلّ هذه الخطابات حول الله كلاهوت طبيعيّ، لأنّها لا تتكلّم عن الإله الحقيقيّ، حتّى لو تشابهت مع بعض إجابات الإيمان، بل تتكلّم عن الإنسان وإسقاط ذاته في وجوده. فلا توجد أيّ علاقة بين أيّ معرفة افتراضيّة لله والإيمان المسيحيّ، وإلّا اعتُبر هذا الأخير جزءًا من التاريخ الإنسانيّ، ومن تاريخ الأديان. ولكن لا يعني القول بانتفاء العلاقة بين معطى الأديان حول معرفة الله ومعطى الإيمان استحالةَ معرفة الله خارجًا عن الإيمان، لأنّ الإنسان يمتلك سؤال الله، ويمكنه السؤال عنه بحكم وجوده الذي يدفعه إلى معرفته. فعندما يختبر الإنسان محدوديّته في الوجود، يطرح على ذاته سؤال ما يتخطّى هذه الحدود، وهنا سؤال الله. ولكنّ السؤال ليس جوابًا، ويمكن فقط للإيمان بإله يسوع المسيح – وهو ليس معطًى من هذا العالم أو إسقاط ذات إنسانيّ – أن يكون الإجابة الصحيحة لسؤال الإنسان الوجوديّ حول الله.

أفلا تشكّل الفلسفة بذلك، وهي تدّعي القدرة على فهم الإيمان كإمكانيّة إنسانيّة، حجّةً للإقرار بمبدإ اللاهوت الطبيعيّ؟ يعتبر بولتمان أنّ الفلسفة واللاهوت كليهما يتناولان مسألة الموجود بشكل علميّ. وعليه، فالإنسان، أكان مؤمنًا أو غير مؤمن، هو دائمًا موضوع تحرّ وتأويل من قبل الفلسفة. ولكنّ الفارق بين الاثنين يكمن في أنّ الفلسفة، عند حديثها عن التبرير[٩]، تتكلّم عن الحالة الإنسانيّة ومحدوديّتها. في حين يتكلّم اللاهوت عن مغفرة الخطايا. وبذلك، تتكلّم الفلسفة عن مفهوم التبرير، في حين يتحدّث اللاهوت عن حدث التبرير، وهو المسيح. ويتابع بولتمان معتبرًا أنّ هذا الفارق غير كاف لفهم دقائق الأمور،

(٨) «غير المؤمنين الذين أعمى بصائرهم إله هذه الدنيا، لئلّا يبصروا نور بشارة مجد المسيح، وهو صورة الله».
(٩) التبرير، في عرف بولتمان، هو نتيجة لقرار الإنسان بالردّ إيجابًا على دعوة الله إليه في الوحي.

لاسيّما وأنّ اللاهوت بحاجة إلى الفلسفة في تفكّره وخطابه؛ ولذلك يضيف قائلًا إنّ الفلسفة بإمكانها ملاحظة الإيمان وعدمه بما هي ظواهر تخصّ الإنسان وإمكانيّاته، ولكنّ إجابة اللاهوت للفلسفة هي أنّ عدم الإيمان ليس بإمكانيّة، بل حالة أساسيّة عامّة للموجود الإنسانيّ. فحتّى لو لاحظت الفلسفة قرارًا وجوديًّا في اتّجاه الإيمان، فهي عاجزة عن فهم الحدث الإيمانيّ الذي لا يُدرك إلّا بواسطة الإيمان، لأنّه ليس بظاهرة من الموجود، بل حدث أخرويّ. وباختصار، يتوقّف فهم الفلسفة للإيمان على إدراك إمكانيّة قرار لدى الإنسان، ويعدّ هذا الإدراك وجوديًّا، وليس في أيّ حال كيانيّ، أي إنّ الفلسفة تلاحظ تغيّرًا وجوديًّا نظرًا إلى قرار الإنسان، ولكنّها عاجزة عن فقه تحوّل كيان الإنسان من كائن خاطئ إلى كائن مُبرّر. إذًا، لا يمكن اعتبار الفلسفة حجّةً لوجود لاهوت طبيعيّ.

على الرغم من كلّ هذا الدحض لمقالة اللاهوت الطبيعيّ، يذعن بولتمان لوجود شكل من اللاهوت الطبيعيّ، وهو تأويل الوجود السابق للإيمان انطلاقًا من الإيمان. وهذا نوع من اللاهوت الطبيعيّ لأنّه يدرك وجود الإنسان الطبيعيّ كوجود خاطئ يمكنه التبرير في حال آمن. ولكنّ هذا النوع من اللاهوت الطبيعيّ ممكن انطلاقًا من عالم الإيمان فحسب.

معرفة الله الوجوديّة

على الرغم من عدم إمكانيّة معرفة الله خارجًا عن وحيه، يتكلّم الكثير من البشر غير المؤمنين بيسوع المسيح عن الله، ما يدفع ببولتمان إلى الحديث عن نوع من معرفة لله تتخطّى المسيحيّة. ولكنّه يحذّر سريعًا قارئه قائلًا إنّ تلك المعرفة هي تساؤل فحسب، لا يمكن اعتبارها إجابةً بتاتًا، وهنا محور تفكّر بولتمان حول المسألة. أجل، ثمّ معرفة لله ممكنة خارجًا عن يسوع المسيح، ولكنّ هذه المعرفة مصدرها وجود الإنسان، وهي ليست الإجابة على وحي الله في المسيح، فيجب التمييز بين معرفة وأخرى.

وبغية تفسير هذا النوع من المعرفة التي يستقيها الإنسان من وجوده، يطرح بولتمان سؤال معرفة ما يعنيه الإنسان عندما يتكلّم عن الله، ويحاول الإجابة منطلقًا من مارتن لوتر الذي يقول إنّ الله هو القدرة التي نضع فيها قلبنا، والتي نعود إليها في احتياجاتنا. ويمكن لهذه القدرة أن تكون المال، أو المعرفة، أو الصداقة، أو الشرف، وإلى غير ذلك. وفي العالم، هذه القدرة ليست بقدرة خاصّة، بل هي القدرة الكلّيّة، الجبروت، التي تحتضن القدرات الخاصّة كلّها. وعليه، فإنّ فكرة الجبروت هي جزء من فكرة الله. ومن هذه الخلاصة

الأولى، ينتقل اللاهوتيّ الألمانيّ إلى خلاصة ثانية مفادها أنّ هذا الإله الكلّيّ القدرة هو أيضًا قدرة متطلّبة، لا تتطلّب المجد فحسب، بل الحقّ والأخلاق كذلك، ما يعني أنّ الله هو القدّوس، والحاكم الذي يستوجب العدل. ولذلك، فإنّ فكرة القداسة هي جزء من فكرة الله. ويستخلص بولتمان من الفكرة الثانية فكرةً ثالثةً مفادها أنّه بما أنّ الله قدّوس، أي منزّه عن العالم، فهو أزليّ. ولهذا، فإنّ فكرة الأزليّة جزء من فكرة الله. وباختصار، عندما يتكلّم الإنسان عن الله، يتكلّم عنه ككائن كلّيّ القدرة، قدّوس وأزليّ. ولكن كيف يبلغ الإنسان إلى تلك الخلاصات خارجًا عن الوحي؟ من خلال وجوده!

يختبر الإنسان ضعفه في وجوده، وهو يتوق إلى أن يكون كلّيّ القدرة، ولكنّ عجزه عن ذلك يجعله يتكلّم عن إله كلّيّ القدرة، إله يصنعه على صورة يريدها له. وهو يقوم بذلك لأنّه يخضع دائمًا إلى قدرات مختلفة، كقدرات التاريخ، والطبيعة، والقدر، والموت، ما يجعل حياته قلقةً ومظلمةً إن لم يتكلّم عن قدرة فائقة تتخطّى كلّ القدرات الأخرى. والإنسان بحاجة إلى هذه القدرة، إن كانت العِرق، أو العقل، أو أيّ قدرة تتخطّى قدرات العالم، لأنّه يأمل، في مواجهة واقع العالم، الحصول على حياة أفضل.

ويختبر الإنسان واجب الكيان في وجوده، لأنّه يعلم أنّه لم يبلغ ما يجب عليه كونه، ولذلك يتكلّم عن الله كقدّوس، ومتطلّب، وقاض. والإنسان الصادق يتوق، بحسب بولتمان، إلى أن يصحّح أخطاء ماضيه، وهو يعتبر أنّ تحقيق ذاته لم يتمّ في حاضره، بل هو شيء عليه أن يصبحه، لأنّه سائر على سبيل أصالته التي هي دائمًا أمامه. فالإنسان يتكلّم عن الله القدّوس المتطلّب، لأنّه يختبر عدم كماله وتحقيق واجبه، ولأنّه بحالة بحث عن الذات. ولكنّ معرفة الله هذه ليست سوى إسقاط لذات طموحاته الأخلاقيّة التي يجسّدها في مثال يبلّغه إلى الصراط القويم، مثال يسمّيه الله القدّوس.

ويختبر الإنسان، أخيرًا، هشاشة وجوده، ومحدوديّته الزمنيّة، ولذلك يتكلّم عن الله كأزليّ. ولكنّ الله يظهر هنا أيضًا كإسقاط لذاته. فوضع الإنسان اللاكامل يدفعه إلى التكلّم عن الكمال حيث الحياة بلا موت، والنور بلا ظلمة، وهو شيء لا يملكه في هذه الحياة حيث الولادة والموت. ولذلك يتساءل الإنسان عن هذه القوّة التي تحطّم الموت وتعطي الحياة، ويحاول البلوغ إليها، هاربًا من الدنيا، بواسطة التأمّل الفكريّ الذي يخوّله المشاركة في مملكة الأفكار الأزليّة، أو بواسطة حياة التقشّف، أو الاختبار الصوفيّ.

وخلاصة القول إنّ الإنسان، عندما يتكلّم عن جبروت الله، وقدسيّته، وأزليّته، بمعزل عن

الوحي، لا يتكلّم عن الله، بل عن ذاته. فله في وجوده معرفة معيّنة عن الله، لا يعتبرها الإيمان المسيحيّ معرفةً حقيقيّةً، بل كالسؤال عن الله. ولكنّ الوحي هو جزء من حياة الإنسان، بما أنّه يختبره في جوده، وبما أنّ وجوده يدفعه إلى السؤال عن الله. فالتكلّم عن معرفة الله الوجوديّة تلازم تاريخيّة الكائن البشريّ، وتحدث تغيّرًا في التفكر حول مسألة الوحي، لأنّ تدخّل الله يعطي الإنسان إجابةً عن سؤاله، ويدفعه، ككائن تاريخيّ، إلى القرار. ويجيب الإنسان إلى دعوة الله إليه في وجوده، لا بواسطة عقله، أو أحاسيسه، أو تصوّفه، بل من خلال إرادته.

لا يرفض الإيمان المسيحيّ، إذًا، سؤال الله الوجوديّ، ولكنّه يعلن قدرته على دخول أعماقه وإيضاحه، مع تأكيده على أنّ الإجابات غير المسيحيّة كلّها أوهام. فوجهة نظر الإيمان تعلن أنّ فكرة جبروت الله في المسيحيّة مختلفة عمّا تقوله معرفة الله الوجوديّة، لأنّ قدرة الله الكلّيّة التي يلقاها المؤمن ليست إسقاطًا لذاته ينطلق من ضعفه ككائن، ولا هي جبروت يمكنه إيجاده في العالم، بل في الإيمان فحسب. ولا ريب أنّ وجه الله القدّوس الذي يكشفه الوحي مغاير عمّا يختبره الإنسان من حاجة أخلاقيّة في وجوده، لأنّ الإيمان المسيحيّ لا يعتبر صوت الضمير كصوت الله، وذلك لا يعني أبدًا احتقارًا للوعي الأخلاقيّ الطبيعيّ. ولكن، عندما يعترف المؤمن بأنّ الله قدّوس، فهو يقرّ بأنّ الإنسان خاطئ، وهذا أمر لا يبلّغه إلّا الوحي. ولا شكّ في أنّ أزليّة الله التي يكشفها الوحي مختلفة أيضًا عمّا تقوله معرفة الله الوجوديّة، لأنّ الإيمان المسيحيّ يعلن أنّ الإنسان الذي يلاحظ حدوده وموته لا يتكلّم عن أزليّة الله الحقيقيّة، بل عن توقه الخاصّ إلى الأزليّة، وهو هروب من الزمنيّة والتاريخيّة. فأزليّة الله تأتي إلى الإنسان في الوحي، وهي ليست هروبًا من العالم لأنّها تلاقيه في وجوده.

وعليه، يظهر كلّ من جبروت الله، وقدسيّته، وأزليّته، بحسب الإيمان، كواقع نهيويّ، ولا كواقع طبيعيّ، ما يمنع الإنسان البلوغ إليهم من دون الوحي. إذ تظهر قدرة الله الكلّيّة كقدرة لا مثيل لها في العالم على مغفرة الخطايا. وتُظهر قدسيّة الله أنّ حدود الإنسان خطيئته، وهي رفض الله، ولذلك تدين هذه القدسيّة الإنسان، وتحرّره في الآن نفسه عبر المغفرة. وأمّا أزليّة الله، فهي تجعل من حياة المؤمن حياةً نهيويّةً، ما يعطي الوجود المسيحيّ طابع الأزليّة، فلا يستخرج المؤمن وجوده من العالم المخلوق، بل من أزليّة الله التي يلقاها في الوحي من خلال يسوع المسيح.

وهنا يظهر التباين بين فكر بولتمان وفكر هايدغر. ففي حين يعتبر الفيلسوف أنّ أصالة الإنسان تنبع من أخذه قراراته انطلاقًا من ذاته، لا انطلاقًا من العالم، يجيب بولتمان قائلًا بأنّه حتّى القرارات التي يأخذها الإنسان انطلاقًا من ذاته لا تجعله أصيلًا، لأنّ ذات الإنسان جزء من العالم. فلا يبلغ الإنسان أصالته بالنسبة إلى الإيمان إلّا عندما يأخذ قراره انطلاقًا من الله. وعليه، يكتشف المؤمن من خلال الوحي قدرة الله الكلّيّة، وقدسيّته، وأزليّته الأصيلة، بحيث يضحى كلّ وجوده وجودًا نهيويًّا. فهو يبقى في العالم مع أنّه ليس جزءًا منه.

يقرّ بولتمان أنّه عاجز عن إثبات هذه الوحي لأحد، وأنّ على الإنسان الطبيعيّ، إن أراد فهمه، أن يكفّ عن اعتبار معرفة الله الوجوديّة كجواب. أمّا السؤال المحوريّ للّاهوتيّ الألمانيّ فهو: إن كان وحي الله فعلًا حدثًا، فهل يقبل الإنسان الطبيعيّ أن يتخلّى عن معرفته الزائفة عن الله، ليسمح بكشف وجوده الخاطئ، أو هل يفضّل التعامي عبر اعتبار الأوهام التي يبنيها انطلاقًا من ذاته كوحي الله له؟

إذًا، لا معرفة أصيلة لله خارجًا عن وحي الله الذي يلاقي الإنسان في وجوده، ما يجعل من هذا الوحي حدثًا.

الوحي كحدث إيمانيّ

الوحي إذًا ليس بمضمون معرفيّ، أو بإحساس، أو بتقوى، ومعرفة الله غير ممكنة عبر التاريخ والطبيعة. فوسيلة معرفة الله الوحيدة هي من خلال وحيه بيسوع المسيح، في وجوديّة الكائن الإنسانيّ وزمنيّته، ما يجعل من الوحي حدثًا إيمانيًّا نهيويًّا، يبطل الموت، ويعطي الحياة، كما يعلّم كتاب **العهد الجديد**.

يبحث بولتمان عن تعريف صحيح للوحي في **العهد الجديد** علّه يصحّح معرفة الإنسان المسبقة، وهي «معرفة لا تعرف nichtwissendes Wissen»، بما أنّ فكرتها عن الوحي غير صائبة. ويعلّم كتاب **العهد الجديد** أنّه لا يمكن للإنسان أن يكون مصدر حدث الوحي، لأنّ الوحي عمل من الله يسائل الإنسان، عمل قوامه يسوع المسيح. ولا يمكن رؤية هذا الحدث إلّا من خلال الإيمان، وهو يكوّن مع الوحي حلقةً مقفلةً، بحيث لا يمكن التكلّم عن أحدهما من دون التكلّم عن الآخر. والإيمان موقف إنسانيّ من ناحية إجابة الإنسان على دعوة الله فحسب، ولكنّ الإنسان عاجز عن الإيمان إن لم يدْعُه الله، ويعطه الإيمان، ويخلقه في قلبه، لا كشيء طبيعيّ، بل كأعجوبة. فالإنسان الطبيعيّ لا يمكن أن يكون مؤمنًا، لأنّ

الايمان بالنسبة إليه إمكانيّة يمكنه الحصول عليها إنّ قرّر الاستجابة إلى دعوة الله له على نحو إيجابيّ، وهي على الرغم من بلوغها إليه عبر الوعظ، أي عبر كلام بشريّ، ليست جزءًا من هذا العالم، بل نهيويّة. والايمان ليس بموقف عقليّ، بل هو حدث يحياه الإنسان في وجوده، حيث يصغي إلى الوحي، وإلى الكلمة التي تلقيه أمام إمكانيّة المستقبل. ولكنّ حياة الايمان هذه لا تخلو من التوتّر، لأنّ المؤمن يعيش في العالم على الرغم من أنّه ليس من العالم.

الايمان والوحي مرتبطان في فكر بولتمان إلى حدّ يخال قارئه أنّه يتكلّم عن الشيء نفسه. وفي الواقع، هما يعتمدان على بعضهما إلى حدّ لا يمكن للواحد أن يوجد من دون الآخر. فإمكانيّة الايمان موجودة في الوحي، وإمكانيّة قبول الوحي موجودة في الايمان. وبالتالي، فإنّ الوحي لم يكن ممكنًا للبشر إلّا عندما أرسل الله ابنه، وهو إمكانيّة الايمان الحقّ الوحيدة.

والحديث عن الايمان غير ممكن من دون الكلام عن الرجاء، لأنّ الحياة المعطاة للمؤمن عبر الوحي لا توجد في حاضره إلّا كمستقبل. فهو يملكها في الايمان لا غير، وليس في الملء، وبذلك هي موضوع رجاء، لأنّ المؤمن لا يحصل على ملئها إلّا عند قيامة الأموات (ولذلك هي نهيويّة). وهي حاضرة بفعل الوحي، والايمان، وقيامة المسيح، ولكنّها غائبة بفعل وجود الإنسان في العالم وانصياعه إلى قوانينه. ولذلك، بما أنّ الايمان المسيحيّ ليس بواقع واضح في العالم، يعتبر بولتمان أنّه على المؤمن أن يقبض عليه بشكل متواصل عبر قراراته، لأنّه ككائن موجود على الدوام في واقع ديناميكيّ بوجه أوضاع جديدة، وبوجه عبثيّة التاريخ عليه دائمًا اتّخاذ قرار الايمان. فالمسيحيّ مدعوّ لأن يكون مسيحيًّا في كلّ حالة وجود جديدة، لأنّ الله يسائله دائمًا عبر مستقبله.

خلاصة

ختام القول في هذا المقال إنّ بولتمان يعتبر أنّ الله يعلن عن ذاته للإنسان بواسطة يسوع المسيح، وأنّه لا يُرى إلّا من خلال هذا الوحي الذي يبلغ الإنسان كحدث، كدعوة من خلال البشارة. وبما أنّ الإنسان كائن تاريخيّ، فهو مدعوّ إلى القرار بوجه تلك الكلمة الموجّهة إليه. فإمّا أن يقرّر اتّباعها، وهو يعطي بذلك ردًّا إيجابيًّا لدعوة الله له، ما يبرّره ويجعله أصيلًا، وإمّا يقرّر رفضها، فيبقى في الخطيئة، أي الوجود انطلاقًا من العالم، وهو وجود غير أصيل. وفحوى القول، إنّ محتوى الوحي بالنسبة إلى بولتمان هو الله الذي يظهر

كغافر للخطايا، وكمبرّر للإنســان الذي يكتشـف نفسه كخليقة مســامَحة، حياتها الأصيلة مصدرها الله الخالق.

وعلى الرغم من بعض جوانب فكر بولتمان التي تطرح مشــاكل عدّة في عالمنا الحاضر، ولاسيّما على صعيد حوار الأديان، إذ يمكن اعتبـار لاهوته لاهوتًا إقصائيًا، تبقى نظرته إلى تاريخيّة الكائن البشريّ وزمنيّته شديدة الأهمّيّة عند تناول مسألة الوحي والإيمان. فلا شكّ في أنّ هذه النظرة المســتقاة من فلسـفة هايدغر تسـائل الفكر العربيّ الدينيّ بشكل خطير، برافدَيه المسـيحيّ والإسـلاميّ. فأيّ مكان لتلـك التاريخيّة في أنظومات الكنائسـ العربيّة اللاهوتيّة، خصوصًا في ظلّ تأثير الانتماء الطائفيّ وطغيانه، وحتّى تشويهه الانتماء الكنسيّ والإيمانيّ؟ وأيّ مكان لتاريخيّة الإنســان البشـريّ في الأنظومات الدينيّة الإسـلاميّة الحاليّة على تنوّعها، وقد شـوّهها الانتماء الطائفيّ؛ أيّ مكان في ظلّ صعوبة تأويل النصّ القرآنيّ، في غالــب الأحيان، خارجًا عن الأسـس التقليديّة، وعلى ضوء معطيات تاريخيّة وإنســانيّة جديدة لا تمتّ بصلة إلى ماض بعيد، ظروفه مختلفة أشدّ اختلاف؟

الطبيعة الإنسانيّة في الهندوسيّة

أحمد ماجد[1]

تمثّل الروح (أتمان) جوهر الطبيعة الإنسانيّة المماثلة للروح المطلق (برهمن). لذلك، فهي بسيطة غير مركّبة؛ لا يمكن إدراكها عن طريق الأعضاء الحسّيّة أو التحليل العقليّ. إنّما يتمّ ذلك عن طريق إدراك العارف لها عبر التجربة الدينيّة التي تسمح بالوصول إلى ذلك المكوّن الفطريّ في كلّ إنسان. ولأنّها على هذه الشاكلة، تتّخذ الروح من القلب الإنسانيّ مستقرًّا لها، وتعمل على تنشيط العوامل التي تساعدها للخلاص من أجل أن تتماثل مع أصلها والاتّحاد به. فعندما يهتمّ الإنسان بنقاء فطرته فإنّه يتوحّد بالبراهمن، ويصير مطمئنّ البال والنفس. لا يعني ذلك نفي العالم، أو الخروج منه، إنّما يعني ضرورة نظم العالم عبر مجموعة من الأعمال الصالحة والأخلاقيّة التي لا ترتبط بمصلحة أو منفعة خاصّة، إنّما تقوم على عنصر الانسجام الذي يتيح الوصول إلى الأصل المحض بخيريّته.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانيّة؛ الهندوسيّة؛ أتمان؛ أفيديا؛ المعرفة؛ الخلاص؛ الذات والموضوع.

كلّ محاولة ادّعاء لتماميّة معرفيّة أمر يحتاج إلى مراجعة، خاصّةً عندما يتعلّق الأمر ببحث موضوع الطبيعة الإنسانيّة في فلسفة كالفلسفة الشرقيّة. فالمقدور عليه هو القيام بمقاربة منحازة، تأخذ جانبًا محدّدًا، وتسلّط الضوء عليه، وذلك من أجل تقديم عيّنة عن مادّة معرفيّة تحتاج إلى المزيد من العمل والتدقيق، ولاسيّما أنّ السياقات النصّيّة الخاصّة بالمجتمعات لا تتشابه، بل إنّها في كثير من الأحيان لا يمكن أن تُفهم إلّا في سياقها الخاصّ الناتج عن التجربة المعاشة التي ساهمت في توليد الكثير من المفاهيم الخاصّة بها.

ولعلّ أهمّيّة ما نثيره في هذا الموضوع هو ضرورة العودة إلى التراث الإنسانيّ، والعمل

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

عليـه من أجـل إعادة اكتشـاف الإنسان مجدّدًا، بعدمـا أُغرق في مُدّعيـات أحاديّة، جعلته حبيسًـا لمعرفيّـات علمويّة ادّعت بلوغ الحقيقـة، بينما هذا الكائن متعـدّد بتعدّد الثقافات، والمجتمعـات، والتجـارب، وكلّ حصر له يقضي عليه، ويحيلـه إلى آلة تستجيب لمحفّزات ليست من أصلها، وهي مهما ارتقت لن تكون إلّا الآلة.

في فضاءات الموضوع

يسعـى هذا البحث إلى تقديم رؤية الفلسفة الشرقيّة للطبيعـة الإنسانيّة، وهو لا يدّعي إعطاء الصورة الكاملة والنهائيّة، فهذه الفلسفة واسعة النطاق ومتعدّدة، ولا يمكن لبحث لا تتعدّى صفحاتـه الوريقات القليلة الإلمام بها، والإحاطة بمحيطها الواسع، فكلّ ما يمكن الخوض به هو ركن محدود من جانب بحر واسع متلاطم الأمواج، فنقف عند تخومه، لنتكلّم فيه وعنه، علمًـا أنّ حجم الجهد المبـذول في هذا الباب من الفكر الإنسانيّ لايـزال قاصرًا وضئيلًا في اللغـة العربيّة، وهو يعتمد التكرار للمعلومـة من دون الخوض في تفاصيلها. فالمكتبة العربيّة في هـذا الموضوع، كما يقول الدكتـور عليّ زيعور، «لم تعرف بعد الكافي من الأبحاث في ميـدان الفلسفات تلـك، وإنّها تستند على مـا تقدّمه بعض اللغات العالميّـة»[٢]. ولم تذهب هـذه اللغات إلى الينبوعيّ، فانحازات وابتسرت، وقدّمـت أفكارًا مسبقة، تكتنز في نفسها صورة الرجل الحكيم الذي وصل إلى الحقيقة وأراد أن يعمّمها، انطلاقًا من نموذجه الخاصّ، فكان أقرب إلى الواعظ الذي يعرض ليعطي دروسًا في الواجب اتّباعه للتخلّص من أمراض الحضارات الخاصّة.

وبالتـالي، فما نسعـى إليه، من خلال هذا البحث، هو الكلام عـن الطبيعة الإنسانيّة في الفكـر الشرقـيّ، والهندوسيّ على وجه الخصوص، من دون أن نتعـدّاه إلى غيره، على أن نقـوم بتقديم قراءة تعتمد نماذج متعـدّدة منه أسهمت فيه، وعلـى أن نعتمد المنهج الوصفيّ الـذي يكتفي بوصف الظاهـرة والحديث عنها، من دون مقارنتها مـع غيرها من الظواهر. وأردنا من هذا الاختيار للمنهج تقديم صورة حقيقيّة للنموذج المعالج، من دون الغوص في مقاربـات قد تزيح الموضوع عن الغايات التي يسعى إليها، علمًا أنّ الهندوسيّة غنيّة بالرؤى التـي أسّست لعناصر فلسفيّة يمكن إثارتها والحديث عنهـا. فدراسة فكرة الذات-الشامل، مثـلًا، موجودة في الهند، حيـث تتمثّل باتّحاد الأتمان Atman مـع برهمن Brahman، ثمّ

(٢) عليّ زيعور، الفلسفة في الهند (بيروت: مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، الصفحة ٦٠.

يأخذهـا أفلوطين؛ وهي قائمـة في الغنّوصيّات، ثمّ في بعض قطاعـات الفلسـفة الإسلاميّة، فالمعلّم إيكهارت Eckhart، وصولًا إلى هيغل.

ولذلـك، يقدّم هذا البحـث مقاربةً «تحاول أن تكون موضوعيّـةً» للطبيعة الإنسانيّة في الفكـر الهندوسيّ. وسنحاول قدر الإمكان العـودة إلى النصوص الأصليّة عند بدء توضيح الفكـرة، على أن يُقدَّم لهـذا الأمر بمقدّمة تموضع هذا التفكير، وتحـاول أن توضح العوامل المؤدّيـة له، لينتقل بعد ذلـك إلى الرؤية العامّة للطبيعة الإنسانيّة في الهندوسيّة، على أن نصل بعد ذلك إلى آراء بعض المدارس الفكريّة حول هذا الموضوع.

الهند، نظرة في المرجعيّة

لا تعرف الهند نسقًا فكريًّا محدّدًا ومنظّمًا، يشمل بنظرة واحدة، عقليّة وكبرى، التعميمات الأساسيّـة كلّها حول المبادىء الأولى، والإنسان، والحيـاة. إذ لم يهتمّ هذا التراث الحضاريّ بالتعريفات والنزعـات المذهبيّة التي تضبط الفكر الإنسانيّ في إطار قوالب جامدة، ولذلك نـرى تشتّت التعريفـات وتنوّعها. فإذا أخذنا مفهـوم الفلسفة، لوجدنا أقـرب كلمة إليها هي«أنفيكشيكي–فيديـا Anvikshiki-Vidya»، أي علـم الاستقصـاء. ذلك أنّ هذا العلم يهـدف إلى البحـث بواسطـة الفكر المنطقـيّ، ويعتبر آخـرون أنّ علم الـذات (أتمان فيديا Atman-Vidya) هو الذي يرادف هذه الكلمة، لأنّه يبحث في الإنسان، بينما يرى آخرون أنّ درشنـا Darçana هي التي تعني الفلسفة لكونها تعني منهجًا، أو وجهة نظر، أو مذهب. وهذ ما يؤشّر، وبشكل أوّليّ، على الطبيعة الذاتيّة للفكر الهندوسيّ، حيث ينتقل الفكر باتّجاه المعيش لتحقيق أهداف الوجـود الأربعة، المتمثّلة بـ«الأرتها Artha»، أي الحيازة، من أشياء وممتلكات، والـ«كاما Kama»، أي اللذّة التي بُحثت في ملخّصات شهيرة هي «الكامسوترا»، والـ«دهارمـا Dharma»، أي الواجبات الأخلاقيّة والدينيّة، وأخيرًا الـ«موكشا Moksha»، أي الخلاص الروحيّ[٣].

ويجعـل هذا التصوّر للفكر التعامل معـه على أنّه أمر مذهبيّ مستحيلًا، لأنّ المقياس هو العمـل، لا القول. والغاية هـي الخلاص من براثن هذا العالم المـادّيّ، لا الانخراط فيه، وإن كان هـذا لا يعني فضّ العلاقة مع العالم، فهو الإطار الذي تتحـرّك فيه الروح لبلوغ غايتها

(٣) الفلسفة في الهند، مصدر سابق، الصفحة ٧٥.

القصوى. من هنا، تنخرط النفس الجزئيّة بالنفس الكلّيّة؛ أي تتّحد الذات بالذات العليا والطبيعة لتحقّق التجانس التامّ. فالهندوسيّة تسعى إلى تذويب كلّ شيء في المطلق، ولذلك حتّى الكتابات الدينيّة تبدو كوحدات متنوعة ضُمّت بين دفّتي كتاب.

وهذا النمط من التفكير، يحيل الآخِر إلى موضوع تقاربه الذات بمعزل عن قائله، فتختار ما يتناسب معها لتحقيق نفسها، على افتراض مسبق يقول بوجود عدالة أخلاقيّة كلّيّة[٤] (الريتا Rita) تحكم الكون وتدفع به إلى دائرة من الحيوات لا تتوقّف إلّا عند تحقيق الخلاص. ومن شأن هذا الموقف «أن يُلقي بالمسؤوليّة عن الوضع الإنسانيّ على كاهل الموجودات ذاتها، فنحن مسؤولون عمّا نحن فيه، وعمّا نحن نؤول إليه، وقد قرّرنا بأنفسنا ماضينا، وسوف نقرّر مستقبلنا»[٥]. فالهندوسيّ ليس محقّق نصوص، إنّه عارف، يضع الذات في الموضوع ويذوب فيها، أي يحضر في المعرفة ويتّحد معها، إنّه يحدسها، لا بواسطة العقل والتصوّرات، حيث التحليل والتقطيع، والبقاء في الخارج[٦]، وهذا ما يعكس رؤية غير معزولة عن الوجود الأنطولوجيّ في الفلسفة الهنديّة، ولا عن الظواهريّة فيها.

فالهندوسيّة في تراثها الباطنيّ لا تسعى إلى اكتشاف العالم، أو صنعه، أو تحويله، إنّما تعمل على وعيه من أجل كسر الحضور في الطبيعة، لذلك تتحوّل إلى إجراءات قلبيّة، تلحّ على بناء الداخل، لا على مجابهة العالم وتناوله، وهذا ما يجعل، حتّى الكلام، لا قيمة ذاتيّة له، فيتحوّل إلى مجموعة من الرموز والحالات النفسيّة الاعتباريّة، ولكنّها عندما تعود إلى المجتمع تمّحي أمام سلطة النحن التاريخيّة الاجتماعيّة، وكأنّ الهندوسيّة عبارة عن مرآة عاكسة تتوحّد فيها أشياء العالم بتنوّع الحاضرين فيها، وهذا ما ينطبق على الإنسان، ولا تخرج عنه حتّى اللغة، لذلك تتحوّل السنسكريتيّة إلى لغة أصل تنطوي تحتها اللغات الأخرى.

---

(٤) الريتا هي النظام الطبيعيّ والأخلاقيّ للكون، ووفقًا للهندوسيّة، فإنّ الإله فارونا هو الذي يقوم على حراسة هذا النظام؛ انظر، جون كولر، **الفكر الشرقيّ القديم**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٩٩ (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والعلوم والفنون والآداب، تموز-يوليو ١٩٩٥).
وكان هذا النظام حاكمًا في عصر كريتا Krita، الذي تصفه الموسمرتي بأنّه عصر الصلاح والخير، والتمسّك بالدين، حيث كان الناس يتمتّعون بالسعادة والرخاء، وكانت الأرض تنبت لهم كلّ ما يشتهون؛ انظر،
The Laws of Manu, Sacred Books of the East, trans. G. Buhler, ed. M. Müller (New Delhi: Aryan Books International, 1993).

(٥) **الفكر الشرقيّ القديم**، مصدر سابق، الصفحة ٢٩.

(٦) **الفلسفة في الهند**، مصدر سابق، الصفحة ٧٨.

في خلق الكون والإنسان

لا تخلو الكتب الدينيّة الهندوسيّة من الحديث عن أصل الإنسان والكون، وهي تحتوي على أربع نشكونيّات[٧] على الأقلّ، وهي تأتي على ذكر هذا الأمر، وقد صيغت بلغة أسطوريّة رمزيّة، وهي:

١. الخلق عن طريق تخصيب المياه الأصليّة[٨].

٢. الخلق بتقطيع جبار أوّليّ هو بيروزا Purusa[٩].

٣. الخلق بدءًا من واحديّة-كلّيّة Unité-totalité، كائن ولا كائن في الوقت ذاته[١٠].

٤. الخلق بفصل السماء عن الأرض[١١].

ولن يدخل هذا البحث في حديث تفصيليّ عنها، لأنّها لا تطال المطلب الذي نعمل عليه بشكل مباشر، كما أنّ اللغة التي صيغت بها تحتاج إلى تفسير يكشف عن معناها اللاهوتيّ،

(٧) المقصود بالنشكونيّات أصل المادّة الأولى التي منها جاء هذا الكون. وهي ترجمة للكلمة الفرنسيّة Cosmogonies، والتي تعني نشأة الكون.

(٨) في الأنشودة الشهيرة للريج فيدا، إنّ الإله المتخيّل مثل هيرانيا غاربها Hiranya Garbha، الجنين الذهبيّ يرفرف فوق المياه، وباختراقها يخصّب المياه التي تولّد إله النار (آغنيّ). وتوحّد الاتهارفا فيدا الجنين الذهبيّ مع العمود الكونيّ سكامبها. وتضع الريج فيدا البذرة التي تلقّتها المياه في علاقة مع الصانع العالميّ فيزفاكارمان VisvaKarman، ولكنّ صورة الجنين لا ترتبط مع هذه الشخصيّة المقدّسة المتعدّدة الصفات بامتياز. في هذه الأمثلة، يهمّنا الفوارق الأسطوريّة، فأصوليّة كات تمثّل الجنين الذهبيّ، كبذرة الإله الخالق الهائمة على المياه البدئيّة؛ انظر،

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1978), p. 237.

(٩) وهذه النشكونة ترد في نشيد «بوروساسوكتا Purusasukta»، فالجبّار الأوّليّ بيروزا (الرجل) صوّر في آن واحد ككلّيّة كونيّة، وكائن خنثيّ. فهو يختزن الطاقة النسويّة المنجبة (فيراج Viraj)، ومن خلالها يقوم بفعل الولادة. فالخلق نتيجة تضحية كونيّة، إذ إنّ الآلهة ضحّت بالإنسان، ومن خلاله أوجدت المخلوقات، بكلّ تنوعها، الكون، والإنسان، والحيوان، وهذا ما يجعل بيروزا، في آن واحد، متعال ومائل؛ انظر،

Histoire des croyances, op. cit., p. 237.

(١٠) وردت هذه النشكونة في الريج فيدا. وتبدأ بالتساؤل بكيف وجدت الأشياء من التناقضات: الكائن واللاكائن، الموت واللاموت. وتصل إلى القول بأنّه، من الأصل، كانت الظلمات مختبئةً في الظلمات، لكنّ الحرارة المثارة بالتقشّف (تابا Tapas) أولدت الواحد الموجود بالقوّة (أبهو Abhu)، أي الجنين، والمغطّى بالخواء (أي المياه البدئيّة)، ومن هذه البذرة (الموجودة بالقوّة) تكوّنت الرغبة (كاما Kama) وهذه الرغبة ذاتها هي التي كانت البذرة الأولى. وانقسمت هذه البذرة من أعلى ومن أدنى (مبدأ ذكوريّ ومبدأ أنوثيّ)، وبدأت عمليّة الخلق؛ انظر،

Ibid, pp. 237- 8.

(١١) النشكونيّة الأخيرة، وهي التي تتحدّث عن تطيع فرثرا على يد أندرا؛ انظر،

Ibid, p. 238.

وفي المؤدّى العامّ الذي نريده هو أنّ أصل الوجود لغز، لا يستطيع أحد أن يصل إليه. ويتعيّن على المخلوقات البشريّة أن تظلّ منفتحةً على هذا السرّ.

تقول ترنيمة فيديّة:

١

في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم،

لا وجود للعالم ولا للسماء فيما وراءه

ما الذي أسدل عليه الستار؟ أين؟ من الذي منحه الحماية؟

أكان هناك واد عميق لا يُسبر له غور؟

٢

آنذاك لم يكن هناك موت ولا خلود، وما من أثر لليل، أو نهار

لم يكن هناك سوى الواحد الذي يتنفّس، دونما نفس، بدافع من ذاته

وعدا ذلك،لم يكن ثمّة شيء على الإطلاق

٣

وكان هناك ظلام، يلتفّ بالظلام

وكلّ هذا كان طاقةً لا تمايز فيها

ذلك الواحد الذي حجبه الخواء

كُشف النقاب عنه من خلال قوّة الحرارة-الطاقة

٤

في البدء كان الحبّ

الذي كان البذرة الأولى للعقل

وفي سعي الحكماء الحكمة في أفئدتهم، اكتشفوا الصلة بين الوجود والعدم

٥

لقد انقسموا بالعرض، فما الذي كان أسفل وما الذي كان أعلى؟

كان هناك حاملون للبذرة والقوى الهائلة

دافع من أسفل وحركة إلى الأمام من أعلى

٦

من ذا الذي يعرف حقًّا؟ من ذا الذي يمكنه أن يقول هنا؟

متى ولد هذا الخلق؟ ومن أين جاء؟

لقد جاء الآلهة بعد خلق هذا العالم. فمن ذا الذي يعرف من أين جاء؟

٧

ذلك الذي من رحابه جاء الخلق

سواء كان يضمّه معًا أم لا

هو الذي يراه في السماء العلا، هو وحده الذي يعرف أو ربّما حتّى يعرف(١٢)!

تُظهر هذه الترنيمة تعميمات من دون تحديد الأشياء التي تريد الحديث عنها بدقّة. فهي تشرح وحدة الحقيقة من خلال اعتبار أنّ ما يظهر لدينا في هذا الكون من تضادّ يمكن إحالته إلى وحدة الأصل، وهو ما لا يمكن توضيحه من خلال فكر تصوّريّ، بل يجب أن يمرّ بالتجربة المعيشة، ويعود سبب ذلك إلى قصور اللغة في التعبير من جهة، وإلى عدم إمكانيّة العقل في الوصول إلى ما وراء العالم المحسوس.

فالهندوسيّة لا ترى في التحليل العقليّ وسيلةً ناجحةً في المعرفة، لا سيّما عندما يطال الموضوع الدين، وهي تعتبر عالم الحسّ مخاتلًا وقابعًا في الطبيعة. وهذا ما يجعل الباحث في المواضيع المتافيزيقيّة كالكينونة واللاكينونة عبرهما لا يجد إلّا ظلامًا.

وسيحيل هذا الكلام، من دون شكّ، إلى الذات، حيث بالإمكان أن يجد الإنسان حقيقة معنى الوجود الإنسانيّ. وفي هذا المجال أشارت الترنيمة بالتحديد إلى القلب، باعتباره الأصل الذي يستطيع الإنسان أن يبني عليه معرفته عبر الحبّ، وكأنّ الهندوسيّة، في هذا المجال، تقول، من عَرف نفسَه فقد عَرف ربَّه، وبالتالي، وصل إلى فهم حقيقة الوجود بمظاهره كلّها. وفي هذا المجال، تقول **بهاغافاد كيتا** *Bhagavad Gita*[١٣]:

متى تنبثق جميع الأشياء؛ كلّ شيء يأتي من الله[١٤]، ويعود له. ومن ثمّ، فبذلك يبلغ المرء الطمأنينة، ويحبّ، ويسامح، ويغفر لكلّ شيء كلّ شيء. الله هو المأمن، وهو الخلاص، وهو محبّة[١٥].

(١٢) **الفكر الشرقيّ القديم**، مصدر سابق، الصفحات ٤٦ و٤٧.

(١٣) **الأنشودة الإلهيّة**.

(١٤) «متها شارفام برافاتي Matha Sharvan Pravatate».

(١٥) **الفلسفة في الهند**، مصدر سابق، الصفحة ٨٤. آلينا أن نترك لفظ الجلالة كما ورد في الترجمة التي قدّمها الدكتور عليّ زيعور، والتي راعت، من دون شكّ، تقديم الهندوسيّة إلى المسلمين، مع العلم أنّه لو تمّ ترجمة الكلمة بالمطلق لكان أصوب، لأنّ الفكر الهندوسيّ يميل إلى عدم التحديد.

فكلّ الكائنات في هذا الكون متماثلة، وهي تشترك في ما بينها بالروح الساري الشامل، البراهمن، وهذا ما يجعل الإنسان موجودًا فيه، والإنسان موجود في كلّ كائن؛ في النبات كما في الإله. تلك هي الدلالة العميقة للعبارة المشهورة «تات تفام أشي Tat tvam Asi»، أي «أنت هو ذاك».

تنطلق الهندوسيّة من وحدة مركزيّة هي البرهمن، الذي يُستخدم كمسكن للكائنات قاطبةً؛

ويسكن هو في الكائنات كلّها. إنّ الذي يرى ذاته في جميع الكائنات، ويرى جميع الكائنات في ذاته، يُصبح بذلك هو والبرهمن الأسمى واحدًا. [...] للحقيقة، إنّ المبدأ الذي تولّد منه جميع الكائنات، والذي تعيش فيه عندما ترى النور، والذي تدخل فيها عندما تموت، ينبغي عليك معرفته: ذلك هو البرهمن[١٦].

وهكذا، نستطيع أن نصل إلى الحديث عن الطبيعة الإنسانيّة، وكيفيّة تشكّلها في هذا العالم، من دون تناول موضوعات أخرى، وسنعرض ثلاث مدارس هندوسية نظّرت لهذه الفكرة.

الطبيعة الإنسانيّة

تمثّل الروح، التي تسمى بـ«أتمان Atman»، جوهر الطبيعة الإنسانيّة. وقد ورد في كاتا أوبنيشاد Katha Upanishad

إنّها أصغر الصغائر، وأكبر الكبائر، إنّ الروح مستقرّة في قلب جميع المخلوقات. والإنسان العارف يستطيع أن يشاهدها، لأنّه قد نال الخلاص من الآلام، وقد حصل على الاطمئنان القلبيّ والعقليّ. ولذلك يستطيع أن يشاهد عظمة الروح[١٧].

هناك روحان تشربان وتذوقان ثمرة الكارما في عالم الأعمال الطيّبة، وكلتاهما تستقرّان في قلب الإنسان، وهو المكان المقدّس المحترم، لأنّه مستقرّ الإله العظيم كذلك. والعارف يتحدّث عنه بأنّه نور ينوّر قلب الإنسان، والإنسان العاديّ الذي يقدّم القرابين والقرابين الخاصّة بـ«نيكتاس Nicektas» تدرك وتعرف هذه الحقيقة[١٨].

(١٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٦.

(١٧) *Katha Upanishad*, ed. and trans. M. Müller, part II, vol. 15 (New Delhi: Aryan Books International), p. 24.

(١٨) Ibid, p. 12.

وورد في كاتا أوبنيشاد، كذلك، «إنّ الروح لا يمكن إدراكها عن طريق أعضائنا الحسّيّة. ويتمكّـن مـن إدراكها العارف الذي قد حصل على نور المعرفة المتعالية عن طريق إدراكه اللطيف»(١٩). وتؤكّد الفيدات هذه الحقيقة قائلةً:

إنّ الروح حجمها حجم إبهام اليد، وهي تستقرّ في قلب الإنسان. فكما أنّ البراهمن يحتلّ مكانةً بارزةً في هذا العالم، فهي أيضًا مستقرّة في قلب الإنسان من أجل أن تمدّه بأسباب الحياة(٢٠).

وهنا يُثار سؤال: لماذا لا يدرك كلّ إنسان هذه الحقيقة؟ وتردّ الهندوسيّة أنّ الإنسان، ونتيجة علاقته بالطبيعة، يمتلك نوعين من الروح: الأولى هي الأتمان، وقد سبق الحديث عنها؛ والثانية هي جونا Guna، وهي تتحمّل مسؤوليّة مرافقة الإنسان أثناء حياته الأرضيّة.

وبحسب الهندوسيّة، وبحكم الطبيعة البسيطة والمتعالية للأتمان، لا يمكن أن يكون لها دور مباشر مع الجسد. وبالتالي، اقتضت الحكمة وجود رابط لها يتلاءم مع البنية المادّيّة، فكانت الجونا كعنصر فطريّ، يرافق الإنسان بالوجود المادّيّ، وهو يتّسم بخصائص ثلاث: «ستوا جونا Sattva guna» و«راجا جونا Raju guna» و«تاما جونا Tama guna». ولهذه الجونات خصائص متعدّدة، فالأولى تمثّل صفة الصلاح والخير في الإنسان، والثانية النشاط والهمّة فيه، بينما الثالثة تمثّل الجانب المظلم، فالذي يهتمّ

بجانب الخير والصلاح في نفسه، فإنّه يصعد إلى عالم الجنّة بعد الموت، والذي اهتمّ بجانب النشاط فيبقى في عالم الوسط، أي الأرض. والذي قضى حياته في إشباع رغباته دون أن يبالي لسنن الإله في الكون، فإنّه يدخل عالم جهنّم بعد الموت(٢١).

وهذا ما يحيل إلى أنّ الجونات عناصر فطريّة في الإنسان، هي الأتمان من ناحية الأثر الذي تتركه فيها، ولكنّها غيرها في الوقت نفسه، نتيجة علاقتها بالمادّة، وكأنّنا هنا أمام نفس وروح. فالنفس هي التي تحدّد الإنسان في طبيعته الأرضيّة، وعند ترك الروح للجسد لا يبقى إلّا الأتمان. فالجونات هي النفس أو الروح التجريبيّة، كائن نفسعضويّ موجود في الإنسان، وهي بحكم علاقتها المباشرة مضلّلة، لذلك يخطيء الجاهل فيحسبها النفس الحقيقيّة:

(١٩) Ibid.

(٢٠) *Athrva Veda*, trans. R. Pandey (New Delhi: Diamond Pocket Books, 2005), p. 19.

(٢١) L. N. Chaturverdi, *The Teachings of Bhagavat Gita* (New York: Sterling Publishing, 1991), p. 350.

ومن الواضح إذا كانت الجونا قادرة على أن توقع الإنسان في شركها، فإنّها ينبغي أن تُحمل على محمل الجدّ، إذا ما أُريد لمحاولة تحقيق الأتمان أن تُحمل على المحمل نفسه. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ حياة النفس التجريبيّة في المجتمع ينبغي النظر إليها بجدّيّة، ذلك أنّ نوعيّة الحياة التي يعيشها المرء ستقرّر مدى التقدّم الذي سيتمّ إحرازه في السعي من أجل الآتمان، ذلك أنّه من الجليّ أنّ البشر لا يمكنهم العيش على نحو مستقلّ عن المجتمع[٢٢].

وهكذا نستطيع أن نقول إنّ الجونات ترتبط بالحياة الأرضيّة والأهداف الإنسانيّة فيها، وهي تساهم من جهة في دمج الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه، ومن جهة أخرى تحدّد واقع الأتمان، وتقرّ المصير المستقبليّ للإنسان في الحياة القادمة. وحتّى لا نتوسّع، نكتفي بهذا المقدار لنعالج آليّة قراءة بعض المدارس الهندوسيّة للطبيعة الإنسانيّة، وفي هذا المجال سيتمّ الاشتغال على ثلاثة اتّجاهات فكريّة وهي: (١) مدرسة السماخايا يوغا، و(٢) مدرسة نيايا ويشيشكا، و(٣) مدرسة فيدانتا.

مدرسة السامخايا يوغا[٢٣]

تقوم هذه المدرسة على الاستقصاء والتتبّع للوصول إلى الحقيقة. وتقوم تعاليمها على التمييز بين عالمين: (١) المادّيّ، «براكريتي Prakrti»، و(٢) الروحيّ، «بيروزا Purusa». وهذان العالمان واقعيّان، فإذا كان العالم الروحيّ أكثر واقعيّةً، لكنّنا لا يمكننا أن نغضّ الطرف عن العالم المادّيّ التجريبيّ، فمن دون فهمه وفهم هدف الوجود فيه، لا نستطيع الخروج منه. فلهذا العالم المادّيّ سبب في الوجود، وهو يعود إلى السبب نفسه الذي نتجت عنه الروح نفسها، فموجودات هذا الكون واحدة، ولكنّها تختلف من ناحية تنزّلها أو ارتقائها، فهما من طبيعة واحدة، والاختلاف هو في الصورة التي تأخذها. فالزهرة المصنوعة من الذهب هي ذهب أساسًا، تمامًا كالشجرة المصنوعة من الذهب. والفارق لا يشمل إلّا الاسم والصورة، وليس المادّة التي تُصنعان منها[٢٤]. ولكنّ هذا لا يعني أنّهما واحد، حيث تؤكّد هذه المدرسة على وجود الروح وأزليّتها، وهي تفترق عن الطبيعة مع اشتراكهما بكونهما غير مخلوقَين؛ أي لا بداية ولا نهاية لهما[٢٥].

(٢٢) الفكر الشرقيّ القديم، مصدر سابق، الصفحة ٦٧.

(٢٣) J. R. Ballantyne, *The Sankhya Aphorisms of Kapila* (South Carolina: BiblioBazaar, 2009), p. 48

(٢٤) انظر، الفكر الشرقيّ القديم، مصدر سابق، الصفحة ٨٨.

(٢٥) R. Garbee, "Sankhya," in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. XI (New York: T&T Clark), p. 191.

هـذا وتذهب هذه المدرسة إلى القـول إنّ كلّ ما في عالم الطبيعة هو لخدمة الروح، فهي تتحكّـم بعناصرها غير العاقلة، التي لا تقوى على الفعل بنفسهـا، فعندما يقول الإنسان إنّه يفعل أمرًا ما، تكون الروح هي الفاعلة على الحقيقة. وهذا لا يعني أنّ الروح تتحرّك إلّا على سبيل المجاز لا الحقيقة. فالروح عبارة عن جوهر نورانيّ عاقل، لا يشبهها شيء، فهي متفرّدة ومن دون صفات، لأنّها لو كانت متّصفةً بصفات لخضعت للتغيير[٢٦].

وتتابـع هذه المدرسة بالحديث عن الطبيعـة الفرديّة للروح، ولو كان الأمر على خلاف ذلـك لانتفت إمكانيّة الخلاص من جهة، ومن جهـة ثانية، لكان موت الكائن الواحد موتاً للجميـع، وهذا ما لا ينطبق على الواقع الموضوعيّ. لذلك، فالروح أشبه ما تكون بالصورة التي تتّحد بالمادّة فتعطيها أبعادها الواعية.

ولذلـك، تصـل هذه المدرسـة إلى القـول إنّ الروح مطلقة غـير مقيّدة بـأيّ شكل من الأشكال المادّيّة والنفسيّة المختلفة، مثل الحواسّ أو اللذّة والألم، لأنّ هذه العناصر متغيّرة غير ثابتـة، وكلّ تغيير يخضع للفهم والإدراك، وهـذان العنصران من صفات الطبيعة لا الروح، في حـين أنّ الروح متميّزة تميّـزًا تامًّا عن الطبيعة[٢٧]. ولذلك، «عنـد نهاية الفترة الأرضيّة، وعندمـا تتحـرّر من الصبغة الأرضيّة، تبقى الروح في نفسهـا شفّافةً مستقلّةً كما كانت من قبل»[٢٨]. وهذا يعني أنّها تعود إلى حالتها الأصليّة، حيث لم تتّصف بصفات على الإطلاق.

فإذا تقرّر أنّ الروح لا تخلق، فإنّ مدرسة ساماخيا يوجا تعتقد بأنّ الخلق والإبداع كلّه كان مـن أجل الروح، من برهما إلى الكائن غير الحـيّ الأخير، حتّى يتمّ التمييز بين المادّة أو الطبيعة والروح. ويبدو أنّ خلق برهما «وهو الإله» كان من أجل الروح[٢٩].

فالـروح بروشا في هذه المدرسة أشبه ما تكون بالنـور الساطع، والبراكريتي بحيرة ماء، تعكس ذلك النور، من دون أيّ تداخل بينهما، وما نشهده على براكريتي لا يمكن الحديث عنه باعتباره بروشا، لأنّ لبراكريتي طبيعةً جوهريّةً خاصّةً بها، تعبّر عن واقعها المطلق نفسه:

> وينظـر نظـام تطوّر البراكريتي الـذي جرى تصويره في فلسفـة الساماخايـا إلى الإضاءة الأولى للبراكريتـي (المادّة) من قبول البروشـا (الروح) على أنّها بـوذيّ Budhi، أو مهات Mahat،

(٢٦) *The Sankhya Aphorisms*, op. cit., p. 94.

(٢٧) Ibid, pp. 104-5.

(٢٨) Ibid, p. 122.

(٢٩) Ibid, p. 167.

أي العظيم، وعندما يصبح هذا الانعكاس واعيًا بذاته فهو صانع الأنا [...]، أو آهامكارا Ahamkara، المسؤول عن التفرّد في الطبيعة. ومن هذا التطوّر يخرج الذهن، وكذلك أعضاء الحسّ، وأعضاء الفعل، وجواهر الأشياء التي نحسّها، ونعمل عليها. وأخيرًا، تنشأ موضوعات العالم الجامدة، وعلى هذا النحو تفسّر مدرسة الساماخايا أصل الواقع المعيش كلّه[٣٠].

إذًا، الروح والجسد موجودان جوهريّان. وكلاهما، برأي هذه المدرسة، أزليّان أبديّان، وهما لا يمكن أن يتّحدا معًا على سبيل الحقيقة، وهذا ما دفعها إلى الحديث عن الرابط الذي سبق أن أشرنا إليه سابقًا باسم النفس، الذي يقيم علاقةً مع الجسد، ويختصّ به، وتُنسب الأعمال إليه بسبب هذه العلاقة، وتنعكس النتائج التي يصل إليها على الروح.

وهكذا، تعتبر هذه المدرسة أنّ الجسم اللطيف الروحيّ، بروشا، يحتاج إلى الجسد الكثيف، براكريتي، من أجل الخلاص، موكشا، الذي لا يحصل نتيجة حياة واحدة، بل يحتاج إلى حيوات متعدّدة تساعد في تحصيل العلم والمعرفة المنشودة لكي يصل إلى مرحلة الفصل التامّ بينهما[٣١]. وفي حال العجز عن القيام بهذا الأمر، يبقى الإنسان يدور في الدائرة اللامتناهية من الولادة والموت.

وموضوع المعرفة يمتاز بحساسيّته ودقّته، لأنّ المعرفة، في كثير من الأحيان، تتجلّى بشكل خاطىء على نحو كيفيّة تجلّي وعي البراكريتي السيكوفيزيائيّ بشكل يوهم كأنّه وعي خاصّ، فيظنّها الإنسان وعيًا حقيقيًّا، فيتوهّم الوصول إلى الحقيقة، ولكنّه لا يحقّق من خلالها شيء، فيبقى مشدودًا إلى العالم المادّيّ، لأنّ الذات لم تستطع أن تقتنع بأنّها ليست مجرّد كيان نفسعضويّ، وهي بدل الانعتاق كافحت للحفاظ على وجودها كما تعيه، وألحّت لخلق الأنا.

وعليه، على الإنسان أن لا يسعى إلّا لبلوغ الخلاص، وعليه أن لا يهتمّ حتّى بالجنّة، لأنّها تُبقي الإنسان في حال من المعرفة الناقصة التي تستوجب عودته إلى الأرض، فالخلاص لا يعني إلّا نزع عوائق الروح في فهم وإدراك حقيقة مهمّة، وهي أنّها حرّة، وحتّى الجنّة لا تضمن الخلاص من التناسخ. وهذا ما يعني الذهاب إلى عالم القمر لأنّ الإنسان سيعود إلى الحياة الأرضيّة، لأنّه لم يستطع أن يتخلّص من السبب الذي يجعله مضطرًّا للعودة إلى الحياة،

(٣٠) الفكر الشرقيّ القديم، مصدر سابق، الصفحة ٩١.

(٣١) *The Sankhya Aphorisms*, op. cit., p. 154.

وهو عدم التمييز بين الروح والمادّة[٣٢].

من هنا، دعت هذه المدرسة إلى نظام اليوجا من أجل الوصول إلى حالة نقيّة من الروحانيّة الحاصلة في الشعور المتعالي؛ حيث تهدأ جميع أفكار الإنسان، ويتطهّر الإنسان من الأدران المادّيّة، فالذهن يحصل على العقل النقيّ، وهذه هي حالة النفس الطاهرة. فيتّحد الاثنان، ويسمّى هذا الاتّحاد «كيواليا Kivalya»[٣٣]. وترتبط الأرواح الفرديّة بـ«الروح الكبرى Visesa Purusa»، التي تحدّد لها خصائص الانجذاب والانفصال مع المادّة بحسب إرادتها وحكمتها، فهي مخزن الحكمة المتعالية Sattva Guna.

مدرسة نياياويششكا

مدرسة نياياويششكا، أي المعرفة الحقّة، وهي جاءت كردّ فعل على الاتّجاهات المادّيّة والبوذيّة التي بدأت تعصف بالفكر الهندوسيّ، حيث لم يعد بالإمكان الاكتفاء بالتنظير، فلا بدّ من اللجوء إلى البرهان من أجل دفع حجج الخصم، وتأكيد حقّانيّة الهندوسيّة. فالمعرفة، بالنسبة إلى هذه المدرسة، عمليّة كشف عن موضوع خاصّ ومحدّد. ويقتضي التعامل معه استخدام ما يلائمه من عناصر معرفيّة، وهذا ما يفضي إلى الإدراك الحسّيّ، والاستدلال، والقياس، والبرهان، وهذا ما يجعل كلّ عمليّة معرفيّة عمليّةً تحليليّةً تقتضي معرفة الأمور الآتية:

١. الذات العارفة؛

٢. الموضوع المراد معرفته؛

٣. الموضوع كما هو معروف؛

٤. الوسائل التي من خلالها سيغدو الموضوع معروفًا[٣٤].

وسيكتفي هذا البحث بعرض العناصر التي تتعلّق بالموضوع مباشرةً، أي الطبيعة الإنسانيّة، حيث أكّدت هذه المدرسة أنّ الروح لا تنتمي إلى عالم الطبيعة، فهذا العالم عبارة عن المكان الذي يحصل فيه الإدراك، والرغبات، والشعور بالسعادة والألم وغيرها، وهي

(٣٢) Ibid, pp. 246- 58.

(٣٣) S. F. Muni, *Yoga* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006), p. 167.

(٣٤) انظر، **الفكر الشرقيّ القديم**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٦.

مـن الأمور المتغيّرة السيّالـة، بينما الروح أزليّة ثابتة، بها يستطيـع الكائن الإنساني أن يقول «أنـا». فالروح هي الذاتيّة التي تميّز الفرد عبر عمليّـة إدراكيّة معرفيّة، تُستخدم فيها الحواسّ والجسـد(٣٥). ولو لم تكن للروح هـذه الخاصّيّة لكانت العمليّة الشعوريّـة الإدراكيّة متعدّدة بتعـدّد الأطراف التي تُدرك، ولوقع الإنسان في تناقضات لا حدّ لها، ولكانت هذه العمليّة مختصّةً بحالات اليقظة والانتباه، بينما نرى أنّ الإدراك يستمرّ مع الإنسان النائم.

والروح هي التي تسيطر على الإنسان. فالعين لا يمكن أن تنظر وترى، والأذن لا يمكن أن تسمـع، والشعـور بوجود الأشياء لا يمكن أن يقع، لو لم تكـن هناك روح موجودة دون الجسـد المادّي. فالأعضـاء الحسّيّة على الرغم من أهمّيّتها لا تفسّـر الوجود الإنساني، لأنّها غير مستقلّة بذاتها، وهي بحاجة إلى وجود الفاعل الذي يستخدمها، فهذه الأعضاء الحسّيّة هي من المنتجات المادّيّة، ولذلك لا يمكن أن يكون الشعور خاصّيّتها. ولعلّ هذا ما توضحه مشاهـدة شيء بواسطة العـين، ومن ثمّ توقّف هذه الآلة، حيث يلاحـظ بقاء العلم والمعرفة بذلـك الشعور، ممّا يدلّ على كون العلم «أو المعرفة» ليس بخاصّيّة هذه الحواسّ(٣٦). وهذا إن دلّ علـى شيء يدلّ علـى وجود الروح وتميّزها، وإلّا كان الإنسـان مجموعةً من المشاعر المتضاربة بحسب الآلة المدركة، ولكانت الإنّيّة عبارةً عن أنوات متعدّدة.

فالجسـد المـادّيّ عبارة عن آلة نامية، فلو كان هو الأصل لـكان من المفترض أن يتضخّم بحسـب الاستخدامـات للأعضاء التي فيه، ولكان من المفترضـ أن تبقى المدركات الحسّيّة في الجسـم الحاسّ، وإذا نظرنا إلى الجثّة نراها جسمًا صامتًا لا حياة فيها، ممّا يعني أنّ الروح ليست أعضاءً حسّيّةً، وإنّما هي التي تسيطر عليها وتعمل على طريقها، وبسببها نجد التناسق بين هذه الأعضاء.

والروح أيضًا غير «ماناز Manas»، القوى العقليّة، فهذه القوى أداة الروح، وهي تفكّر عن طريقهـا، فماناز تحتوي على الذرّات، ما يشي بطبيعتهـا المادّيّة، لو كان التعقّل خاصّيّة الماناز لكان من الصعب تفسير إدراك الأشياء في وقت واحد عند العارف (يوجي).

فالروح بالحقيقة هي الحسّ والعقل، ولكنّها تفترق عنهما، لأنّها الباقية في الوقت الذي تـزول فيه هذه الأعضاء، لأنّها الحافظة الباقيـة المستمرّة في الكون إلى أن تصل إلى خلاصها

(٣٥) *The Nyaya Sutras of Gautama*, trans. G. Jha, ٢nd edn. (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1984), p. 1078.

(٣٦) Ibid, vol. I, p. 109.

بعد مجموعة من الحيوات التي تؤدّي إلى تطهيرها. لقد ورد في سوترا الرابع، القسم الثاني،

أنّ الروح غير الجسد المادّيّ، لأنّه لو كان الجسم هو الروح لما كان هناك إثم ترتّب على قتل الجسد الحيّ، لأنّه من صفة الروح أنّها لا تموت، ولذلك ترتّب الإثم على قتل الجسد يدلّ على أنّه يموت، ويترتّب الإثم على موته، وهو غير الروح(٣٧).

فالجسد يموت، والعقاب على موته، أمّا الروح فباقية تستكمل دورتها، وتوقفها في حدّ معيّن نتيجة انقطاعها عن الحياة ظلمٌ لها.

والروح تتحرّك بواسطة الكارما Karma التي تُعتبر السبب الرئيس للاتّصال والانفصال، وهي تتأثّر بالفعل الإنسانيّ الذاتيّ (الأنا) الذي يؤدّي إلى تغييرات جوهريّة فيها. من هنا نجد أنّ مدرسة نياياويشيشكا تعتقد بأنّ الأعمال الصالحة لا تكون متأصّلةً في الأرواح، وإنّما تكسبها الأرواح عن طريق أجسادها المادّيّة(٣٨). وكلّما ارتبطت الأعمال بالدوافع غير المرئيّة كان أثرها على الروح أوقع وأجدى. فالأعمال التي تستحقّ هذه النتائج الحسنة غير المرئيّة تتمثّل في العمل الشرعيّ، مثل الاهتمام بالصوم، والقيام مع أسرة الأستاذ، أو المعلم الروحيّ، من أجل تعلّم النصوص الشرعيّة، وممارسة حياة التنسّك في الغابة، وتقديم القرابين، وإعطاء الصدقات، وقراءة النصوص المقدّسة، والاهتمام بالمواسم والمناسبات الدينيّة.

والتفريق بين طبيعة الأعمال يؤدّي إلى نتائج في العالم الأخرويّ، فالذي يعمل الخير المرئيّ يصل إلى الجنّة، ولكنّه لا يتعدّاها إلى الخلاص (موكشا). فالأخيرة تحتاج إلى الاخلاص في الإيمان بالله.

مدرسة فيدانتا

وهي مدرسة هندوسيّة نصوصيّة، تقوم بالربط بين النصوص الاعتقاديّة، والعمل من أجل بلوغ الخلاص، انطلاقًا من كون نصوص الأبانيشاد نصوصًا معصومةً، ولا يمكن أن تكون متناقضةً مع العقل والتجربة، وانقسمت هذه المدرسة إلى ثلاثة اتّجاهات، هي:

(٣٧) Ibid, vol. III, p. 1106.

(٣٨) S. R. Bhatt, "Nyaya Vaisesika," in B. Carr and I. Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy* (London: Routledge and Kagan Paul, 1997), p. 139; see also, *Yoga*, op. cit., p. 20.

أ. اتّجاه لا ثنائيّة شنكارا

تعتقد هذه المدرسة بأنّ برهمن هو الحقيقة المطلقة، والعالم عبارة عن مظاهر هذا الوجود من دون أن تكون هي هو، لأنّه يتجاوزها ويستنفذها. ولذلك لا يمكن إثبات وجوده من خلال الإدراك الحسّيّ أو التحليل العقليّ. إنّما يجري ذلك عن طريق شهادة النصوص الدينيّة (الأبانيشاد)، أو من خلال التجربة الحدسيّة التي تتوغّل في النفس الفرديّة للوصول إلى اللحظة الفطريّة الخالصة، حيث تصبح الروح بنقاوتها مماثلةً للبرهمن، ما يعني أنّ العالم مظهر، وليس واقعًا، والإدراك الحسّيّ وهم، وليس معرفةً.

وعلى هذا الأساس، تؤدّي العلاقة مع الخارج إلى الجهل (أفيديا Avidaya) وتوصل إلى افتراض يتمثّل ببلوغ الحقيقة. بينما هي على عكس ذلك تمامًا، فكلّ ما في عالم المظاهر هو عبارة عن إدراكات أو ذاكرة توحي بالحقائق، لكنّها لا توصل إليها، لأنّ الحقائق بحاجة إلى سبب متعال مفسّر، وهو ما لا يمكن بلوغه إلّا من خلال التجربة المرتدّة إلى الذات، والتي تؤدّي إلى بلوغ حقيقة الروح النقيّة المماثلة للبرهمن.

فالروح (أتمان) الوحيدة ليست مظهرًا، بالتالي فهي غير خاضعة لقوانين الظاهر؛

> قوانين السببيّة إنّما تنطبق على عالم الظاهر، وليس على عالم الواقع، أو البرهمن، بالتالي فلا مجال للقول بأنّ النفس مرتبطة بالمظاهر، فهي ليست سببًا ولا نتيجةً، وهذه العلاقات تنتمي إلى المستويات الدنيا من الظاهر وحده. وإذا لم يكن الأتمان مرتبطًا بالمظاهر التي تشكّل العالم التجريبيّ بأيّة طريقة من الطرق يمكن معرفتها، فإنّه يصبح من المستحيل معرفة البرهمن إلّا من خلال تجربة وثيقة تغدو مستعصيةً على الوصف والنقل إلى الآخرين[٣٩].

وهكذا، يغدو الجسد عبارةً عن مظهر وهميّ مضلّل، يؤدّي الإيمان بوجوده إلى تكثيف الوهم في حياة الإنسان، ويمنعه من إدراك حقيقة كينونته المتمثّلة بالروح، والتي تمثّل الحقيقة الفطريّة المؤدّية إلى الخلاص.

ب. اتّجاه الواحديّة المشروطة (رامانوجا)

يتشابه هذا الاتّجاه مع اتّجاه شنكارا، ولكنّه يختلف معه بطبيعة الواحد. فبرهمن الواقع المطلق ليس مميّزًا عن العالم التجريبيّ، والهويّة والاختلاف متضايفان، يعتمد أحدهما على

(٣٩) الفكر الشرقيّ القديم، مصدر سابق، الصفحة ١٣٥.

الآخر، والوحدة هي وحدة الأشيـاء المختلفة، والهويّة هي هويّة الأجزاء باعتبارها وجودًا. فبالنسبة إلى رامانوجا، فإنّ برهمن وحدة عضويّة، تمّ تشكيلها من خلال هويّة الأجزاء. فهو ليس مجـرّدًا، وإنّما هو متعيّن باعتباره مركّبًا من موضعـات الوعي المختلفة، وكذلك الوعي نفسه.

وهكـذا من الممكن أن يُفهم الوجود بكلّ تفرّعاته، فبرهمـن واحد، والعالم بكلّ ما فيه جسمه وهويّته. والإنسان واحد، والروح جسمه وهويّته. يقول رامانوجا:

> إنّ براهمـان الأسمى هو نفس الكلّ. والكيانات الواعية وغـير الواعية تشكّل جسمه، والجسم كيـان، وليس له وجـود إلّا بفضل كونـه إهاب، أو شكل الـروح التي هو جسـم لها. والجسم والنفس، علـى الرغم من أنّهما يتميّـزان بخواصّ مختلفة، لا يختلط أحدهمـا بالآخر، ومن هذا كلّه ينبـع التعليم المحوريّ القائل بأنّ براهمان، بكلّ الكيانـات الواعية وغير الواعية التي تتجلّى كأشكال له، هو المطلق(٤٠).

ووفقًـا لهذه الرؤيـة المتافيزيقيّة، يصبح الجوهر هو الواقعيّ علـى نحو مستقلّ، وجميع الأشياء مظهر من مظاهر البرهمن، ومن خلال هذه الرؤية ليس هناك كلّ يمكن الحديث عنه، وإنّما بالأحرى الكلّ ينبغي النظر إليه على أنّه يشير إليه، باعتبار انتمائها إليه. يقول رامانوجا:

> هـذه هي العلاقة الأساسيّة بين الكائن الأسمى والكـون المؤلّف من النفوس الفرديّة، والكيانات المادّيـة. إنّهـا علاقة الروح بالجسم [...]، ذلـك الذي في كلّيته يعتمد علـى آخر، ويسيطر عليه ويساعده آخر، وبالتالي فهو شكله الذي لا سبيل إلى فصله عنه(٤١).

ج. الفيدانتا الثنائيّة

وهـي مدرسة مادفـا. وتقوم على الفصل بين برهمن والعالم على نحـو أبديّ وأزليّ. وهذه الثنائيّـة أيضًا موجودة بـين الروح والعالم المـادّيّ. وينطلق مادفا من إقـراره بوجود الروح الفرديّـة، هذا الإقـرار الذي دفعه إلى القول بضرورة استمـرار تمايزها عن برهمن ، حتّى إن اتّحدت به، فكون شيء ما متحرّرًا من المعاناة لا يغيّر من طبيعته، ولا يجعله شيئًا آخر.

ويعـود هذا الاختلاف إلى الاختلاف بين الذات والموضوع. ولا يعني حضورُ أحدهما بالآخر توحّدهما بذات واحدة، لأنّ لكلّ واحد منهما جوهر خاصّ به.

---

(٤٠) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٦.

(٤١) المصدر نفسه، الصفحة ١٣٨.

خاتمة

تتّفق الهندوسيّة في مدارسها المختلفة على الروح كمحدّد للطبيعة الإنسانيّة. وقد أُنيط الخلاص الإنسانيّ بها وحدها. ورد في **خاندوجيا أبانيشاد** *Khandogya Upanishad* القول التالي:

> يا أيّها المعلّم، سمعت من الناس أنّ الذي يعرف الروح ويدركِ حقيقتها وكنهها، فإنّه يستطيع القضاء على المصائب والآلام، فساعدني على معرفتها حتّى أتمكّن من القضاء على هذه الأحزان والمصائب(٤٢).

وهذه الروح جوهر روحانيّ لا يطاله الضرر أو الأذى. لا أعصاب لها، وهي تتحكّم بالآلة الجسميّة والمبادىء العقليّة من دون اتّحاد بها، فهي الرائي والحكيم القائم بذاته. فالروح تماثل الفطرة الإنسانيّة، كلّما اعتنى بها الإنسان تطوّرت واكتملت، وكلّما أُهملت تدهور وضعها وانحرفت.

تتّخذ هذه الروح القلب الإنسانيّ مستقرًّا لها، لأنّها هي ذلك الأمر العميق الذي يشبه البرهمن من الناحية التكوينيّة. ويؤدّي إدراك العلاقة بين أتمان وبرهمن إلى الحصول على السعادة العليا. ورد في النصّ:

> إنّ الذين قد تحرّروا من الكبر والوهم، والذين قد تغلّبوا على السيّئات، والذين استقاموا على العبادة والتركيز على الروح العظمى والعلاقة بينهما وبين الروح الجزئيّ، فهم الذين تحرّروا من السعادة والألم وهم الذين يستحقّون السعادة العليا(٤٣).

فالخلود والسعادة العليا لا يكونان في عالم خارجيّ. إنّما هما حالة داخليّة يكمنان في قلب الإنسان وفطرته، فعندما يهتمّ بنقاء فطرته فإنّه يتوحّد بالبرهمن، ويصير مطمئنّ البال والنفس.

ولا تعني هذه الحقيقة عن الروح نفي العالم أو الخروج منه، إنّما تعني ضرورة العمل الفاعل والمستمرّ للإنسان من أجل بلوغ خلاصه عبر مجموعة من الأعمال الأخلاقيّة الصالحة التي لا ترتبط بمصلحة، أو منفعة، خاصّة، والتي تساهم في اندكاك الأنا في الذات العليا أي البرهمن.

---

(٤٢) *Khandogya Upanishad*, op. cit., vol. 1, p. 110.

(٤٣) *The Bhagavat Gita*, op. cit., vol. 8, p. 111.

أخلاقيّات المناقشة عند هابرماس
من منظور الطبيعة الإنسانيّة[1]

وفاء شعبان[2]

ينطلـق هابرماس من السياق الاجتماعيّ الواقعيّ، على خلفيّة مناوئة لفلسـفة التعالي، كيما يطرح فلسفـةً أخلاقيّةً تقوم على المناقشة، وتكون مقدّمةً لاستعـادة الإنسان لطبيعته. هو في ذلك يريد أن يقـترح حلًّا لإشكاليّة العقل بغية دراسة شروط إمكان الفرد الاجتماعيّ، من دون الخروج عن منظور الفهم الحديث للعالم. فيرى أنّ الحلّ هو في كبح جماح العقل الأداتيّ بجعله تواصليًّا. يوجّه هابرماس مشروعه، بالتالي، نحو كيفيّة إعـادة إنشاء العلاقة التواصليّة بين الفردنة والاجتماع بما يصـون العقل ولا يقدح في الحرّيّة، من جهة، ويحافظ، من جهة ثانية، على الكلّيّة والعمليّة معًا، من خلال ما يسمّيه «أخلاقيّات المناقشة».

المفـردات المفتاحيّـة: يورغن هابرماس؛ الطبيعة الإنسانيّة؛ مدرسـة فرانكفورت؛ الأتيقا؛ المناقشة؛ التواصل؛ الحجاج.

تميّزت الفلسفة بالسؤال، والسؤال كان الإنسان: من هو الإنسـان؟ ما هي طبيعته؟ ماذا يمكنه أن يفعل؟ وبدا ظهور الفلسفة نفسه ظهورًا لسؤال الإنسان. منذ أربعة وعشرين قرنًا، وقف عـدد من الأشخاص في المدينة اليونانيّة القديمة، نزعوا عـن أنفسهم صفة الحكيم، واكتفوا بحـبّ الحكمـة، وخاطبوا الإنسانيّة جمعـاء، ولم تكن هذه المخاطبـة إلّا نقاشًا ذاتيًّا، لحظة تفكّر، أو لحظـة مساءلة الذات المدهوشة بهذه المساءلة نفسهـا. هي دهشة الوجود، وليس وجـود العالم، بقدر ما هو وجود الذات في العالم، الذات التي تعي هذا الوجود وتخبر عنه،

(١) ورقة بحثيّة قُدّمت في ندوة نظّمها معهد المعرف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، تحت عنوان «الطبيعة البشريّة». عُقدت الندوة في ٢٤ كانون الثاني ٢٠١٣.

(٢) أستاذة الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة.

وتقول ما هو العالم؟ وهي تقول نفسَها، وتخاطب نفسَها، وهي تقول الإنسانيّةَ وتخاطبها. هـذا ما يمكن تسميته بالطبيعيّ الذي يشكّل مجالَ التخاطـب، والذي تتشارك فيه الإنسانيّة جمعاء. إنّ لحظة الفلسفة هي لحظة الطبيعة الإنسانيّة، ولا نقول الطبيعة البشريّة التي تدخلنا في نقاش لغويّ لا يعود فيه التفلسف ممكنًا.

شكّلـت المدينةُ اليونانيّة القديمـة، إذًا، مجالَ ظهور ممارسة جديدة لمهنة جديدة، هي مهنة الفيلسـوف الـذي شقّ للإنسانيّة الطريق الذي انخرطت فيـه، ولم تخرج منه بعد. إنّه معنى نسبنا اليونـانيّ. ولحظة ولادة إنسانيّتنا هي لحظة ولادة الفيلسوف اليونانيّ. هذا الفيلسوف الـذي لم يعد محتاجًا إلّا إلى اكتشاف حقيقته، مـا هو عليه، طبيعته، وسائل معرفته وفعله، أو أدواتهما. وهذا من غير أن يدّعي امتلاك أيّ شيء ممّا يبحث عنه، ومن غير أن يبحث خارج نفسه عن اكتساب، أو إضافة، أيّ شيء إلى ذاته. هذه الطبيعة، وحده الفيلسوف سعى إليها، وتطابق معها، بما هو الذات العاقلة التي تتفكّر الكلّيّ، وتعود إليه في إنتاج معرفتها عن ذاتها وعـن العـالم، وتفعل في العالم أيضًـا بالرجوع إلى هذا الكلّيّ. وفيمـا يتكلّم كنط عن القبليّ السابـق على التجربة الذي يجب التمرّن عليه لممارسته، يقدّم أفلاطون عالمَ الأماثيل التي لا يتعلّمها الفيلسوف، ولا تُعطى له من خارجه، إنّما يتذكّرها لأنّها تخصّ طبيعته.

ومنـذ الحداثة الأروروبيّة، ظنّ العقـل أنّه حلّ، تدريجيًّا، مشكلته مع الطبيعة، بعد نزاع طويـل هَدف إلى تَفلُّته من قيودها؛ فَهِم قوانينَها، سيطـر عليها وألحقها به، قالبًا بهذا علاقةَ التبعيّـة لمصلحته. ولكنّه بقي غير راض عمّا هو عليـه. لم يمكّنه وضعُه الجديد من الاطمئنان عـن نفسه، فبقيت مشكلتُه مع ذاته قائمةً، ولم يثق بهذا التحرّر الذي قيّده من جديد. بكلام آخـر، استمرّ عاجزًا عن حلّ مشكلته مع الطبيعة التي تخصّه، أعني الطبيعة الإنسانيّة. وهذا لأنّه لم يقتنع باستعادة الإنسانيّة لذاتها، أي تحرّرها.

تجاوزت الفلسفة، إذًا، سؤال الطبيعة. ولكنّها ما زالت في قلب سؤال الإنسان وطبيعته. وشغـل هذا السـؤال المساحة الأكبر في الفلسفـة منذ الأنوار الأوروبيّـة. وأكّدت الأجوبة المتعـدّدة وجود مـأزق لم تتخلّص منه الفلسفة بعد. ولم تتمكّـن فلسفات التاريخ وفلسفات الطبيعة من الاتّفاق على جواب واحد، بمعنى هل نعرّف الإنسان بجوهره الثابت، أو بفعله المتحرّك؟ أليس هناك من مساحة مشتركة بين كلّ التعاريف؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تثبت ذاتها، في هذا السباق القائم حاليًّا بين المعارف؟ وهي معارف تزعم جميعها أنّها قادرة على تقديم الحلول لمشكلات الواقع الإنسانيّ. وتزعم، بالتالي، أنّها غير معنيّة بسؤال الفلسفة، ما

دامت قادرةً على تقديم الأجوبة؟

غير أنّ هذه المعارف تدرس الظاهرة، وما يقع تحت الحواسّ، فتحوّله إلى أرقام ومعادلات حسابيّة. ولم تقل لنا كيف يمكنها بلوغ الجوانب غير المرئيّة من الإنسان. تستعمل قواعد العقل ومبادئه، وتقدّم أوصافًا للوعي من خلال ما يظهر في السلوك، وتبقى غير قادرة على الولوج إلى عمق هذا الجزء الذي يشكّل مصدرها وينبوعها. وتمثّل هذه المساحة غير المضبوطة المشتركَ بين كلّ الفلسفات، وتسمح لسؤال الفلسفة المشترك بالبقاء. وهو سؤال حرّيّة الإنسان، وهي حرّيّة الاختيار، إذًا حرّيّة الفعل.

ويحتاج فهم الإنسان إلى التأمّل في هذه الحرّيّة الملازمة لطبيعته. ويتناول أوّل الأسئلة مصدرَها، وهو بالطبع العقلانيّة. وليست العقلانية إلّا تسميةً أخرى للحرّيّة. وفي العلاقة بين الاثنتين (العقلانيّة والحرّيّة) تبدأ الإشكاليّة حول الإنسان بالتبلور. ونتوقّف هنا عند اهتمام يورجن هابرماس، الفيلسوف وعالم الاجتماع الألمانيّ. وهو من أعلام مدرسة فرانكفورت النقديّة[٣] التي تجمّع أتباعها في معهد البحث الاجتماعيّ وشكّل تحرُّر الإنسان نقطةً مركزيّةً في أبحاثها. وانتمى هابرماس إلى هذه المدرسة[٤] متّبعًا منهجًا نقديًّا، وعلى غرارها هدفت أبحاثه إلى تحرير الإنسان، بما هو ذات عاقلة مفكّرة، متّبعًا مقاربةً كنطيّةً وماركسيّة، بالبحث في شروط الإمكان، ولكن ليس في شروط إمكان الفرد العاقل المنعزل، إنّما في شروط إمكان الفرد الاجتماعيّ.

وإلى جانب كون هابرماس وجهًا رئيسيًّا لهذه المدرسة[٥]، فإنّه تأثّر بالواقع الألمانيّ المتمثّل

---

(٣) تألّفت مدرسة فرانكفورت من مثقّفين ألمان اجتمعوا حول «معهد البحث الاجتماعيّ» المؤسّس سنة ١٩٢٣. وتعود بداية انتشار هذه المدرسة إلى أزمة الماركسيّة الألمانيّة، وما نتج عنها من التباين بين المفاهيم الخاصّة بهذه الماركسيّة وتعدّدها. وقد سادت النقاشات حول كيفيّة حصول الانتقال من الرأسماليّة. وفي هذا الإطار، قدّم أعلام مدرسة فرانكفورت مشروعَهم الذي يعتمد التحليلَ النقديّ للعلوم الاجتماعيّة من منظور ماركسيّة جديدة.

(٤) عيّن أعلام مدرسة فرانكفورت مهمّة نقدهم بمواجهة تشيّء الإنسان الذي أراد التحرّر من إرهاب الطبيعة، فذهب إلى إبداع شروط السيطرة على الأشياء بجعل هذه الأشياء أدوات هذه السيطرة. ولكنّ المجتمع المنظّم بأكمله ينتهي بالتحوّل نحو السيطرة على الأشياء والبشر معًا. وهي سيطرة يصبح الأفراد بدورهم أدواتها الرئيسيّة. وشكّلت هذه الإرادة بتحرير الإنسان نقطة ارتكاز أساسيّة في فكر هابرماس. وجاء نقد مدرسة فرانكفورت بنتيجة التحوّلات الكبرى التي حصلت في النصف الأوّل من القرن العشرين، منها فشل الثورة البروليتاريّة في الغرب، بعد الحرب العالميّة الثانية، وتجمّد الفكر في أيديولوجيا فجّة، وصعود النازيّة في أوروبا، والانتقال من مرحلة الليبراليّة الرأسماليّة إلى مرحلة المونوبول، وانتشار ثقافة الكتل البشريّة. ويعود مصدر النظريّة النقديّة إلى التقليد المثالي الألمانيّ، خصوصًا كنط وهيغل.

(٥) تباينت المواقف من علاقة هابرماس بمدرسة فرانكفورت. منهم من اعتبره آخر معلّمي مدرسة فرانكفورت، وبعضهم الآخر اعتبره من قضى عليها، وأثار النقاش حولها. ولد هابرماس سنة ١٩٢٩، ممّا يؤكّد عدم انتمائه إلى الجيل الأوّل، بل إلى الثاني. وهو، أثناء دراسته، لم يتلمذ على يد أيّ منهم، كما أنّه أثناء عمله مساعدًا لأدورنو - بين عامَي ١٩٥٦ و١٩٥٩ - لم يعرف

بالكنطيّة والفيبريّة الماركسيّة. وأشدّ ما وجّه تفكيره ونظريّته النقديّة في الثقافة الألمانيّة كانت موضوعتا الأداتيّة والأدلجة. وقد أراد أن يجعل من النظريّة النقديّة نظريّةً حقيقيّةً للتحرّر، لا تُختزل إلى طوباويّة تاريخانيّة، وتقوم على الربط بين نقد السيطرة ونظريّة التحرّر، بواسطة العقل التواصليّ[٦].

هـذا علمًا أنّ انتساب فكر هابرماس إلى «الفلسفـة الألمانيّة» لم يجعله يتطابق معها. لقد أعـاد، عقلانيًّا، بناء مبدإ التماسك بين الذوات على أسـاس اللغة الإنسانيّة التي اعتمد على نظريّتهـا، إلى جانب الحجاج، لنقد اللوغوس الميتافيزيقـيّ والعقل الأداتيّ وشروط ممارسته، مرتكـزًا إلى قاعدة معياريّة. ويمكـن القول إنّه، مقابل فلسفة التعالي، طـرح فلسفةً أخلاقيّةً تقـوم على المناقشة. هذه المناقشة التي تـردّ الإنسان إلى ذاته، ما هو عليه، أعني طبيعته، لأنّه بها يستعيد حرّيّته التي تدلّ على إنسانيّته.

وتصـدّى فكر هابرماس لما اعتبره مجتمعًا غامضًا يعود إلى الـوراء، بحثًا عن جوهر غير ممكـن العثور عليـه، معتمدًا في نقده، ليس على نقد العقل، كما ورد عنـد هيدغر ودريدا وأدرنو وفوكو، ولكن على مفهوم جديد للعقلانيّة، لا يقبل أيّة إعادة إثبات دغمائيّة لها. ولم يربـط، بالتالي، فكره النقديّ بالميتافيزيقـا، أو بالفلسفة المتعالية، لأنّه فكر يقبل الخطأ، ويعيد تعريـف دور الفلسفـة التي لم يعد ينسـب إليها ميزة «وحدة التأسيـس». ويتلاءم هذا الفكر مـع طبيعة الإنسان، التـي لا فصل ممكنًا فيها بين الحياة في المجتمـع ومختلف المعارف. وقد تصبح مهمّة الفلسفة بنظره توفير التوسّط في مواجهة كلّ أشكال التباعد الحاصلة. أمّا شرطه الوحيـد فهو الحجاج العقلانيّ الـذي يقطع مع الأفكار المسبقة، والعمـل في الوجود بعيدًا عـن اللعب على الاستعارات أو مخادعة العقل[٧]. ويرمي نقـد فيلسوفنا في النهاية إلى تحرير الإنســان، بتوحيد النظرة إليـه، عن طريق التصدّي لمركزيّة اللوغوس التي امتاز بها التقليد الغربيّ، والذي اعتبر أنّ الأنطولوجيا ترتبط بالكائن الغربيّ دون غيره[٨].

مؤلّفاتهم التي تعود إلى ما قبل الحرب، رغم أنّه عاد إلى فكرهم في السـتّينات، واستعاد الماركسـيّة الفيبريّة للعشرينات. وبهذا، يمكن اعتبار روابطه معهم غير تاريخيّة، إنّما نظريّةً فقط. وتركّز اهتمامه على البحث عن أمل بنزع الأوهام التي واكبت إنشاء مجـال عالم جديد. ويجمع فكـره المادّيّة التاريخيّة من ماركس، ونظريّة النموّ عند بياجيه وكهلـبرغ، والتحليل النفسيّ عند فرويـد. وتأثّر بكارل أوتو أبيل كمفكّر ملتزم، واهتـمّ بالبراغماتيّة الأميركيّة. وفي سنة ٢٠٠٤، أعلن تأثيره بديوي في فكرة مجال الفعل والتفاعل طرح عقلانيّة المجال العامّ.

(٦) J. Habermas, *Morale et communication* (Paris: champs-flammarion, 1999), pp. 10-13.

(٧) J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: puf, 1987), pp. v-vi.

(٨) J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: fayard, 1995), tome I, p. 11.

النقد والعودة إلى الإنسانيّ

أراد هابرماس في موقفه النقديّ الكشفَ عن العوائق الاجتماعيّة أمام تحرّر الأفراد والمجتمع. وفي تساؤلـه عن كيفيّة تمكّن الذات من اتّخـاذ الموقف النقديّ، حاول التوضيح من منظور عـدم الفصل بين المشروع النظريّ للمعرفة الموضوعيّة للتفكّر الذاتيّ والشروط الاجتماعيّة، أو بشـكل عامّ، للسياق العمليّ حيث تتجذّر المعرفة(٩). وغايته التعريف بالفيلسوف الجديد والفلسفة النقديّة الجديدة التي تنتمي فعليًّا إلى العصر(١٠). ويمكن القول إنّه قاد النظريّة النقديّة نحو مرحلة متقدّمة من الشمول والاتّساع، وجعلها أكثر انفتاحًا على العلوم الأخرى(١١).

ولتوضيح مفهوم النقد هذا عند هابرماس، علينا العودة إلى مدرسة فرانكفورت(١٢) التي اتّبعـت مسارًا نقديًّا نحو العصـر، وبشكل خاصّ، نحو وضعيّة العقـل الأداتيّ والطوباويّة التوتاليتاريّـة. إنّـه نقد يردّ إلى الـذات الإنسانيّـة قدرتَها الطبيعيّة علـى المحاكمة، فلا تقبل أيّ معطًـى من غير فحصـه، وتوجـب، بالتالي، إعادة النظر الدائمـة. ويتمايز نقد هابرماس عـن النقـد في مفهومه الكنطـيّ(١٣)، الذي يبحث في حـدود المعارف، وشـروط الإمكان (المتافيزيقيـة، والفلسفيّـة، والعلميّة)، ويعتبر العقلَ محكمةً. بينمـا يهدف نقد هابرماس إلى تحرير الفرد والجماعة، فهو أخلاقيّ وسياسيّ، ويخصّ النوع الإنسانيّ(١٤).

يبـدأ هابرماسـ في نقـده من البحـث في العلاقة بين الحـقّ والأخـلاق والأخلاقيّات. ويعالـج مجدّدًا مفهوم «الحديـث» في سياق ظروف الخطاب الفلسفـيّ للحداثة، وفي إطار نظريّة المجتمع، من أجل إعادة بناء العقل. وقد جعله هذا الموقف النقديّ يتجاوز هوركهايمر

(٩) Y. Cusset, *Habermas, l'Espoir de la discussion* (Paris: michalon, 2001), pp. 18-21.

(١٠) علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس** (بيروت: منشورات مركز الإنماء القوميّ)، الصفحة ٢٩.

(١١) المصدر نفسه، الصفحة ٧٨.

(١٢) خاضـت مدرسـة فرانكفورت نقد الاجتماع ونقد الأيديولوجيا. وتأثّرت بنقد الاقتصـاد السـياسيّ الماركسيّ، ونقد الواقع الاجتماعيّ القائم، ونقد الأيديولوجيا. وهذا بهدف كشـف الإمكانيّـة العقلانيّة التي تحتويها الحالة الحاضرة للقوى المنتجة. وهي ردّ على ما اعتقده فلاسـفة الأنوار من أنّ العلم والتقنيّة سيقضيـان على الخرافات والأساطير ويؤسّسان لمجتمع متصالح مـع نفسـه. في حين أنّ العلـم والتقنيّة وُلِدا من نقد الأيديولوجيّات (أي الخطابات التي تشرعن السـلطة) أصـبحا بدورهما أيديولوجيّين.

(١٣) ركّز نقدُ مدرسة فرانكفورت على كشف كلّ أشكال اليقين الكاذبة عند البرجوازيّة التي انتصرت مع اقتصاد السوق. وتميّزت الحداثـة الاجتماعيّـة والسياسيّة بالحضور الأكبر للكنطيّـة والفيبريّة الماركسيّة. في المنحى الكنطيّ، بـرز ربط بناء «إصلاح»
[illegible]

باتّجـاه التحرّر مـن «العوائق»، في حين أنّه يعـي تمامًا الإخفاقـات التاريخيّة لمشروع حداثة العقـل التي تثقل في الحاضر على إعـادة إنتاج مجتمعاتنا، بحسب معايير تدّعي أنّها عقلانيّة. وتعدّدت محاولاته ليؤسّس شروطًا منهجيّةً من أجل فهم المجتمع بطريقة نقديّة. وعندما أراد إعـادة صياغة إشكاليّة العقلانيّة، بشكل خاصّ في نظريّة الفعل التواصليّ، مقابل الأنساق الاجتماعيّـة المعقّدة، فإنّه أقام ربطًا بين الـذات العاقلة والسياق الاجتماعيّ الذي يتبدّى في العلاقات بين الأفراد، تعيّنها اللغةُ في هذا الفعل التواصليّ. وهذا يعيد إلى الإنسان ما هو له بطبيعته، أي حرّيّته.

لهـذا اهتمّ هابرماس بتعميق منهجيّة العلوم الاجتماعيّـة، كما أراد تقديم تجهيز منهجيّ جديد لفهم المجتمع المعقّـد، وإعطاء طريقة متجدّدة لوسائل الفهم والحكم على الحالة التي يمكن تفسيرها عقلانيًّا. بكلام آخر، أراد أن يقدّم بهذه الطريقة للممارسة الاجتماعيّة شروطَ فهـم ذاتيّ ونقـديّ، وشروطَ ممارسة حقيقيّـة لنشاط اجتماعيّ تفكّريّ، قـادر على مفصلة دوافعه مع المعرفة الواضحة للسياق والشروط الاجتماعيّة، حيث نجد مستويَين من التساؤل يتقاطعـان بحميميّة داخل مشـروع تأسيس شكل بديل للعقلانيّة، قابـل للتجدّد بإمكانات العقل الحديث(١٥).

وهـذا الإنسانيّ الذي يبحث هابرماس عن استعادته لا وجود له عند الفرد المنعزل، وإن خاض حوارًا ذاتيًا، حتّى وإن كان نقديًّا. هذا لأنّ مشروعيّة التفكّر النقديّ تعود إلى التبادل الواقعـيّ للكلام، بمعنى أنّ التفكّـر النقديّ يبدأ مع ممارسة الحـوار. وبممارسة كهذه يتحرّر الإنســان فعليًّا من التعيينات التي تعميــه، لأنّه سيتمكّن من الوعي بها في إطار بحث تعاونيّ عـن الحقيقـة. ويصبح إذًا العمـلُ التحريريّ جماعيًّـا، ونتيجة التعاون بـين الأفراد، وليس الـذات المنعزلـة. ومع الكلام المتبادل في الحوار فقط، يبدأ المجـال الضروريّ للتفكّر الذاتيّ بالتحرّر(١٦).

ويعتمد التفكّـر النقديّ الهابرماسيّ مبدأ الكلّيّة إلى جانب مبدإ العلنيّة، فلا يفرض أحد مـا شعارَه على الآخرين، ولكن يمكنهم بواسطة المناقشة الحرّة بينهم بوصفهم متساوين، أن يقبلوا به ليصبح قانونًا كلّيًّا. بالنتيجة، لا يعود مركز الثقل في ما يتمنّى كلّ فرد ترجيحه، من غير أن يناقَض كما لو أنّه قانونه الكلّيّ، إنّما في كلّ ما يمكن للجميع أن يعترفوا به بالإجماع،

(١٥) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 17-8.

(١٦) Ibid, p. 28.

باعتباره المعيار الكلّيّ. وتعني العلنيّة ما يحصل بحضور الشعب في المناقشات العلنيّة. وتحتلّ فكرة العلنيّة هذه، والتي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر، موقعًا متميّزًا في العلاقات بين الأفـراد المجتمعين. وهي فعل ولادة الديمقراطيّة الحديثـة، وصفة ما يُعلَن للشعب بعيدًا عن السرّيّـة. هذا في حين أنّ كلّ أشـكال الاستبداد تعمل على السرّيّة. وتمثّـل العلنيّةُ الانفتاحَ، وهـي ميزة ما يربط العقل العمليّ بالعالم السياسيّ. ويؤيّد كنـط هذا المبدأ، فيقول إنّه عندما تجري المناقشات علنيًا، تكتسب القرارات مشروعيّتها ضدّ الاستبداد. ويضيف هابرماس أنّه بفضـل مبدإ العلنيّة يتّخذ المجالُ العامّ سلطةً نقديّةً حقيقيّـةً، سلطةَ الإقامة الدائمة. ويسمح هذا المجال العامّ العلنيّ بإعادة إحياء دولة الحقّ بواسطة التداول الحرّ العلنيّ بين الأفراد.

وتتّضح في هذا النقد صورة الإنسان مُبنيةً منطقيًّا على الشكل التالي: (١) منطق المعرفة (تزاوج الإبستِمولوجيـا وتاريخ العلوم)؛ و(٢) تاريخ النظريّة (تزاوج منطق العلوم وتاريخ الفلسفـة)؛ و(٣) أخلاقيّـات المناقشة (تـزاوج الأخلاقيّات والأخـلاق الاجتماعيّة)[١٧]. ويُظهـر هذا التوليف إرادة هابرماس عدم الفصل بين معرفـة الإنسان وسلوكه، أو أخلاقه، والتي يحقّقها الفعل التواصليّ.

ويشـكّل التفكّر الذاتيّ النمـوذج النقديّ الهادف إلى حدوث الوعـي بواسطة السياق الاجتماعـيّ الذي يعيّن تصوّراتنا، ويتناسب معه بشكل دائـم، بحيث يمكن لهذا الجهد أن يندمج في الوعي المشترك، ويؤدّي في التفكّر الذاتي إلى الجمع بين المعرفة والاهتمام.

بكلام آخر، لا ينفصل العمل على معرفة الواقع العمليّ، الذي يعني وعينا، عن الاهتمام بتحريـر الوعي من أشكال التبعيّـة الدغمائيّة والأيديولوجيّة، وعن مجمـوع أشكال التقييد الاجتماعيّة التي تمنع كلّ موقف نقديّ. وليس التفكّر النقديّ تفكّرًا بسيطًا؛ يقول هابرماس إنّـه جهـد للمعرفة يعيّننا ويعمينـا في الوقت نفسه، لأنّه يتضمّن فعـل تحرير، أي تحريرنا من التعيينـات التي تعمينا[١٨]، ورغم أنّ الفكر النقـدي ذاتيّ ويحصل عند الفرد، فإنّه لا ينطلق إلّا بالتواصل.

(١٧) *Morale et communication*, op. cit., p. 13.

(١٨) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 26-7.

التواصل شرط الإنسانيّ

وتحمل نظريّة الفعل التواصليّ ثلاثة أبعاد نظريّة، كانت منفصلةً حتّى الآن، في ضوء الوعي التاريخيّ. وهي التفكّر في النظريّة الاجتماعيّة، وإعادة صياغتها بعد ماركس وماكس فيبر، والتفكّر في اللغة وتعميقها «ببراغماتيّة كلّيّة»، والتفكّر في الظرف (السياسيّ، والاقتصاديّ، والثقافيّ) الخاصّ بالمجتمعات الحديثة. وتبعًا لهذه النظريّة، صاغ هابرماس نظريّة الأخلاقيّات (الأتيقا)، لتكون القاعدة المعياريّة التي يستند إليها نقده. ولكنّه، وحرصًا على تأكيد الإنسانيّ بما هو حرّيّة، لم ينسب إلى أيّ فرض حقيقةً معياريّةً، أو أصالةً، تجعل من التواصل قاعدة الحياة الاجتماعيّة. لهذا، أدرج الأخلاق في قواعد اللغة التي تتعلّمها كلّ ذات قادرة على الكلام والفعل(١٩).

وليست نظريّة النشاط التواصليّ ما بعد نظريّة ترتكز إليها نظريّة المجتمع، حيث تُبنى الثوابت النقديّة. وهي الطريقة الوحيدة التي يسمح بها في تحليله للبنى العامّة للفعل الموجّه نحو التفاهم. ويؤدّي مفهوم النشاط التواصليّ إلى تعقيدات ثلاث، هي: في البداية، مفهوم العقلانيّة التواصليّة المتضمّن بعض الشكوكيّة، والذي يقاوم الاختزال المعرفيّ الأداتيّ للعقل؛ وفي مرحلة ثانية، مفهوم المجتمع ذي المستوى المزدوج، الذي يربط باراديغمات العالم المعيش بالنسق، بطريقة لا تكون بلاغيّةً فقط؛ وأخيرًا، نظريّة «الحديث» الذي يفسّر ظواهر مرض المجتمع، والتي تعتبر أنّ مبادئ الحياة التي تُبنى بالتواصل، تخضع لفروض مجالات الفعل المنظّمة شكليًّا، والتي صارت مستقلّةً. بهذا المعنى، تجعل نظريّة النشاط التواصليّ مفهمة ظروف الحياة الاجتماعيّة ممكنةً في معنًى خاصّ بتناقضات «الحديث»(٢٠). ويوضح هابرماس أنّ ممارستنا الحجاجيّة تنتمي إلى شكل حياة مُبْنَيَن بطريقة تواصليّة، وإنّنا نفعل دائمًا بشكل تواصليّ في عالم الحياة(٢١).

إنّ مفهوم الفعل التواصليّ يُدخل في الاعتبار الافتراض المسبق الإضافيّ للوسيط اللغويّ، حيث تنعكس علاقات الفاعل في العالم بما هي عليه. وعلى هذا المستوى المفهوميّ، تُعاد في الحاضر إشكاليّة العقلانيّة، التي لم تكن تعني حتّى الآن إلّا علم الاجتماع، إلى منظور الفاعل نفسه. علينا، إذًا، أن نوضح المعنى الذي يتمّ فيه إدخال التداخل اللغويّ بما هو آليّة تواصل

(١٩) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 7-8.
(٢٠) Ibid, pp. 13-4.
(٢١) J. Habermas, *de l'éthique de la discussion* (Paris: Flammarion), p. 166.

بين الأفعال[٢٢]. وهذا يقودنا إلى أخلاقيّات المناقشة التي عيّن هابرماس شروطها لتتوافق مع شروط الإنسان المتحرّر.

أخلاقيّات المناقشة: التحرّر الإنسانيّ

يميّـز هابرماس بين أخلاق وأخلاقيّات (أتيقا). ويؤسّس هذا التمييز على أخلاق كنط الذي يفصـل بين مبادئ تعيين الإرادة من جهة، والمادّيّ والخاصّ الجزئيّ من جهة أخرى، ويربط هـذا التمييز بالمبـادئ الشكليّة والكلّيّـة والعقلانيّة. ويرتكز هابرماسـ إلى التفريق الكنطيّ بين المبادئ المادّيّـة والمبادئ الشكليّة، فترتبط الأخلاق بالمبادئ الشكليّة، والأخلاقيّات، أو الأتيقا، بالمبـادئ المادّيّة. وفرّق، إذًا، بين الأخلاق التي تمسّ العدالة، أي المبادئ الكلّيّة التي تسنـد البينذاتيّة وتنظّمها، وتسمح بالحياديّة، والأخلاقيّات التي ترتبط بالخير، أي بجزئيّات الأفراد.

ويقـول هابرماس إنّ المناقشـة في مجال الفلسفة العمليّة تتغذّى اليـوم من ثلاثة مصادر، هـي أخلاقيّات أرسطو، والنفعيّة، ونظريّة الأخلاق الكنطيّة. وهي حقل حجاج غنيّ يرتبط جـزآن منها بهيغل: بين فكـر الجماعة التقليديّ، وفكر الحرّيّـة «الحديث» والفردانيّ.. بمعنى أنّ أخلاقيّـات المناقشة تأخـذ بعين الاعتبار النظريّـة الهيغليّة للاعـتراف، انطلاقًا من قراءة بينذاتيّـة للأمر القاطع، مقابل انحلال الأخلاق في الحياة الأتيقيّة. وعلى غرار هيغل، تمسّك بالعلاقة الداخليّة بين العدالة والتضامن في روح كنطيّة[٢٣]. وميّز هابرماس، هنا، بين موقف الأخلاق المرتكز إلى النظريّ، وموقف الأخلاقيّات الذي يعود إلى عالم الحياة[٢٤].

إنّ إدراج أخلاقيّات المناقشـة باعتبارها مدخلًا لاستعادة الإنسان في مشروع هابرماس يعطـي المجتمع صورة المجتمع الحرّ. وبدلًا من تضمينـه علاقات السلع والسوق التي تفتح علـى التبادل، يطرح هابرماس مجتمعًـا أخلاقيًّا، يستمدّ مقياسه من الواقع الإنسانيّ، أو حياة الإنسان الفعليّة، وغايته إعادة إنشاء مجتمع إنسانيّ متحرّر من التبعيّة. وينطلق هذا التحرّر من داخله لإعادة بناء قواعد حياة، على خلفيّة الأخلاق الكلّيّة التي تصدر على العقل.

إنّ هذه المناقشة التـي يدعو إليها هابرماس هي فعل تواصليّ تأسيسيّ. وتشكّل الطريقة

(٢٢) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 110.

(٢٣) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 95.

(٢٤) Ibid, p. 115.

المناسبة لتحقيق الإنسانيّ في الذات، والذي لا إمكان له خارج المجتمع حيث تتفاعل هذه الذات مع الذوات الأخرى. ولكنّ الظروف لا تكون متشابهةً في المجتمعات. كذلك ليست هذه المجتمعات متماثلةً. لكنّها محكومة بالعلاقات بين الأفراد. ولا يمكن لهذه العلاقات أن تكون عشوائيّةً، لأنّها عند ذلك لا تكون علاقات إنسانيّةً قاعدتها الحرّيّة. هذا علمًا أنّها تحمل منطقًا، ولكنّه منطق يؤدّي إلى علاقات خضوع وتبعيّة تخنق حرّيّة الإنسان، فتقيّد الفرد والجماعة.

وهناك خصوصيّة لأخلاقيّات هابرماس، تفترض عدم خلطها مع أشكال أخلاقيّة أخرى، وإن تلاقت معها في بعض النقاط. ويمكن القول إنّ أخلاقيّات المناقشة تسهم في استعادة الإنسان لطبيعته، من غير تجريد لكلّ مضمون متعيّن للفعل والواجب، كما هي حال الأمر القاطع الكنطيّ. بهذا، لا تنتمي أخلاقيّات المناقشة إلى الكلّيّ المجرّد، بما أنّها لا تنقطع عن الجزئيّ، ولا تقبل الفصلَ بين الوجود والواجب، وتعترض على التمييز الذي يجريه الأمر القاطع بين الفروض المحضة والعقل العمليّ[٢٥]. لدينا فكرة مناقشة تمنع أحاديّة المنطق، أي المرجع الذاتيّ الذي يجب تجاوزه بواسطة مفهوم حواريّ للأخلاق.

وبالنتيجة، لا تتبع أخلاقيّات المناقشة الصيغة الأمريّة عند كنط التي تقول: افعل الشعار الذي يمكنك أن تريده ليصبح قانونًا كلّيًا. ويتّهم هابرماس الأمرَ القاطع الكنطيّ بأنّه لا يلعب إلّا دور المبدإ التبريريّ الذي يسمح بإعلان صحّة الفعل القابل للكلّيّة، وهو الفعل المبرَّر من وجهة نظر أخلاقيّة، أي الممكن الذي يجب أن تريده الكائنات العقلانيّة الأخرى. ويطرح بالمقابل في «أخلاقيّات المناقشة» الحجاجَ الأخلاقيّ الذي يحلّ محلّ الأمر القاطع. ويُسند إلى أخلاقيّات المناقشة مهمّة إنشاء المبدإ الذي بناءً عليه تتبنّى وحدها مرجع المعايير الصحيحة، وهي المعايير التي يمكنها أن تجد اتّفاق كلّ المعنيّين، بما أنّهم مشاركون في المناقشة العمليّة. ولكنّه لا يُسقط الأمر القاطع الكنطيّ بشكل مطلق، لأنّه يعود ويعثر عليه في مبدإ كلّيّة قاعدة الحجاج، باعتبار أنّ الأخلاق الكلّيّة هي التي تثبت أنّ هذا المبدأ الأخلاقيّ لا يعبّر عن حدوس ثقافة أو عصر معيّنَين فقط، إنّما يصلح كلّيًا.

إلّا أنّ أخلاقيّات المناقشة لا تنفي المبدأ الكلّيّ، ولكنّها تحصل في المجتمع حيث تمارَس الأفعال، في إطار العلاقات الواقعيّة بين الأفراد، بشكل يحقّق حرّيّة كلّ فرد، فلا تكون عشوائيّةً، أو اعتباطيّةً، إنّما تحمل البعد الأخلاقيّ. ويؤيّد هابرماس الأطروحة القائلة إنّ من

(٢٥) Ibid, pp. 15-6.

يريــد المشاركة الجدّيّة في الحجاج، عليه أن ينخـرط ضمنيًّا في افتراضات مسبقة براغماتيّة، تكون كلّيّةً وبمحتوًى أخلاقيّ. ويستنبط المبدأ الأخلاقيّ، انطلاقًا من محتوى هذه الافتراضات المسبقة للحجاج، من أجل معرفة معنى تبرير معيار الفعل(٢٦).

ويمكن تحديــد ثلاثة اختلافات بين أخلاقيّــات المناقشة الهابرماسيّــة وأخلاقيّات كنط، برغــم ما يجمع بينهما. في البدايــة، تتخلّى أخلاقيّات المناقشة عــن اختلاف المقولات بين العقليّ الذي ينتمي إليه الواجب والإرادة الحرّة، والظاهريّ الذي يشمل، بين أشياء أخرى، الميــول والدوافع الذاتيّة المحضة، كذلك مؤسّسات الدولــة والمجتمع. وتتجاوز أخلاقيّات المناقشــة المقاربة الداخليّة المحضــة، وحياديّة المنطق عند كنط، التي تأمــر كلّ فرد أن يشرّع في داخلــه – في عزلــة حياة النفس بحسب هوســرل – بإخضاع شعــارات فعله للتحقّق à l'épreuve. وتأمــر بالمقابــل بالتفاهم حول عمليّــة إعطاء الاهتمامات صفــة الكلّيّة، بنتيجة مناقشة علنيّة تتحقّق بينذاتيًّا. ووحدها كلّيّات استعمال اللغة تشكّل بنيةً مشتركةً سابقةً على الأفــراد. ثمّ ترفع أخلاقيّات المناقشة ادّعاء حلّ مشكلة التأسيس التي تجنّبها كنط في النهاية، باللجــوء إلى واقعــة العقل بتجربة الإكراه عــن طريق الواجب، وبفضــل استنباط الكلّيّ في الحجاج، انطلاقًا من افتراضات مسبقة كلّيّة.

إنّ قطع أخلاقيّات المناقشة مع المثاليّة، ومع أحاديّة المنطق الكنطيّة، تحصل من منظور أنّه لا نتائــج في الممارسة للأخلاقيّات التي تفصل علــى مستوى المقولات بين الواجب والميل، والعقــل والحساسيّة، كما تفترض أخلاقيّات المناقشة أن تؤخذ بعــين الاعتبار كلّ المصالح القائمــة الفعليّة. وتتوسّع نحو الفحص النقديّ للتفسيرات التــي بواسطتها نعترف ببعض الجزئيّة كمصالح خاصّة.

وهناك فــرق بين «وجهة النظر الأخلاقيّــة»، وهو موقف الأخلاقيّــات الشكلانيّة التي تنطلق من المبادئ الكلّيّة وتبحث عن تطبيقاتها في الواقع، و«وجهة نظر أخلاقيّات المناقشة»، التــي تُستنبَط من السياق الواقعيّ للمناقشة العمليّة، ويفترض هذا السياق أنّه في الحجاجات يجب علــى المشاركين الانطلاق من أنّ كلّ المعنيّين يشاركون في المبدإ كمتساوين وأحرار. وبالنتيجــة، تُرجّح قوّة أفضل حجّة بعيدًا عن الإكراه. ويمكن القول إنّ هذه المناقشة العمليّة التي يشدّد عليهــا هابرماس هي سياق تفاهم داخليّ، يملي على كلّ المشاركين القيام بالدور

(٢٦) Ibid, p. 18.

المثاليّ للجزئيّ المتحقّق لدى كلّ فرد، بجعله إجراءً عامًّا يتشارك بممارسته الجميع بينذاتيًّا[٢٧].

إنّ هذا التمييز بين أخلاقيّات المناقشة عن الأخلاق يعود إلى أنّ كلّ أنواع الأخلاق تؤسّس لعلاقة الإنسان بالمجتمع، في إطار المساواة بالتعامل والتضامن والخير المشترك. هي تمثّلات أساسيّة تحيل إلى شروط التناظر والانتظارات المتبادلة للفعل التواصليّ. ويمكن اكتشافها انطلاقًا من إسنادات متبادلة، وافتراضات مسبقة مشتركة للممارسة اليوميّة الموجّهة نحو التفاهم، وإن لم يكن لها داخل الممارسة اليوميّة إلّا مغزًى محدود. إنّ المساواة في التعامل المتبادل للذوات المسؤولة توجّه أفعالها، تبعًا لادّعاءات الصحّة. ولكنّ هذه الالتزامات المعياريّة لا تتجاوز حدود عالم الحياة اليوميّة لقبيلة أو مدينة أو دولة.

أمّا الاستراتيجيّة الخاصّة بأخلاقيّات المناقشة، فتقوم على اكتساب محتويات الأخلاق الكلّيّة، بدءًا من افتراضات مسبقة عامّة للحجاج، وهي خصبة، لهذا السبب تمثّل المناقشة شكل تواصل ملحّ أكثر، ويتجاوز الأشكال العينيّة للحياة. هي شكل تواصل حيث تكون الافتراضات المسبقة للفعل الهادفة إلى التفاهم معمّمةً ومجرّدةً ومزالة الحواجز عنها، أي إنّها تمتدّ نحو جماعة تواصليّة مثاليّة، تضمّ كلّ الذوات القادرة على الكلام والفعل.

وينتظر هابرماس من أخلاقيّات المناقشة أن تُنجِح العلاقة الداخليّة بين مفهومَي الواجب والخير، وهما العدالة والخير المشترك. ويشرح أنّ قدرة المناقشة العمليّة هذه تعود إلى مميّزاتها البراغماتيّة عندما يضمن تكوين الإرادة بشكل تتحقّق فيه مصالح كلّ فرد، من غير أن يتمزّق النسيج الاجتماعيّ الذي يربط، موضوعيًّا، كلّ فرد بالجميع. في هذه المناقشة، لا يتمزّق النسيج الاجتماعيّ القائم على المشاركة في الانتماء، وإن تجاوز الاتّفاق المفروض من قبل الجميع حدود الجماعة العينيّة. وتتخلّى أخلاقيّات المناقشة عن مفهوم الاستقلاليّة النابع من فلسفة الوعي، التي لا تسمح بالتفكير في الحرّيّة، بحسب شروط القوانين التي تعطيها لنفسها، والتي تفترض الخضوع الموضّع للطبيعة الذاتيّة الخاصّة. ويأخذ المفهوم البينذاتيّ للاستقلاليّة بعين الاعتبار واقعةَ أنّ التوسّع الحرّ لشخصيّة كلّ فرد يتعلّق بتحقيق الحرّيّة عند كلّ الأشخاص. وتعتمد المقاربة البينذاتيّة لأخلاقيّات المناقشة في كلّ الحالات مستوًى يجعل من أشكال التواصل تتكثّف في سياقات عامّة للتفاهم الاجتماعيّ[٢٨]. ويربط هابرماس فعاليّة أخلاقيّات المناقشة بإشراف ملكة تربط الأحكام الأخلاقيّة بالاتّفاقات

المحلّيّة للوضعيّات، وهذا يكون من منظور شخص ثالث، ممّا يعطي المناقشة بعدًا كلّيًّا(٢٩).

هــذه المناقشة تحصل على صعيد اللغة التي تشكّل وسيلة التواصل، والتي تمكّن الإنسانيّ مــن التمظهر بالتعبير الواضــح عن الذات، وهو وضوح يحتاج إلى قــدر من الحرّيّة المتبادلة مــن غير كلّ أشكال القيود. ووحــده يسمح بالتوصّل إلى المشترك الإنسانيّ انطلاقًا ليس من المبادئ إنّما الوقائع.

اللغة وسيلة تحرّر

إنّ اللغة تحريريّة، وتسمح لإرادة الإجماع الكلّيّة بالتعبير عن نفسها بلا قيود. وهناك علاقة بنيويّة بين الكلام والتحرّر. كما أنّ اللغة توجّه الفردنة والاجتماع معًا. وبهذا المعنى تشكّل مبــدأً توليفيًّا لــكلّ مجتمع، ويمكن بالتالي الكلام عن «المجتمع معًــا». وتُمارَس اللغةُ بالأفعال التواصليّــة التي تميّز التفاعــلات الاجتماعيّة تزامنيًّا، والتي تحصــل بواسطتها التربية تعاقبيًّا. ويستعــير هابرماس مــن فتغنشتين الفرضيّةَ التي تضع العقل في أصــل اللغة. ويقيم ربطًا بين الميــزة التوليفيّة للّغة وفكرة التواصل الهادف إلى التفاهم الدائم. وتلعب فكرة التفاهم دورًا منظِّمًا للانتظارات ولفروض الصحّة في آن. وتكتسب بهذا مكانة الحقّ على نحو تكون فيه بمثابــة القاعدة المعياريّة الوضعيّة للسيــاق التواصليّ والتوليف الذي يولّده. ونجد هنا صياغةً وضعيّــةً لمــا يجب أن يكون عليه العقــل المحض العمليّ. ولكنّ هذا العقــل العمليّ المحض بطبيعتــه لا يمارَســس عشوائيًّا. وتحصــل أدلّته عن طريــق نظريّة الحجــاج، باعتبارها الشكل العقــلانيّ للّغة (منطق الحقّ). ويلتقي هنا هابرماس مع منطــق النموّ عند بياجيه الذي يبرهن كيــف تنتظم علاقات المعرفــة بالعالم من خلال مستوى التماسك. وهــذا ما يشكّل نمطًا في منتصف الطريق بين الفعليّ والمتعالي. ويكون بالتصحيح الذاتيّ المستمرّ المؤسّس على قابليّة الخطإ كما على الكلّيّة، فتصبح عقلانيّة العلاقات بالعالم منطقًا ثانويًّا يربط المعرفة بالفعل.

ويتمفصــل، إذًا، المنطــق التطــوّري عنــد هابرماس على هذيــن المستويَــين. ويسمح، باستمــرار، بالانتقال من مستــوى الحقّ إلى مستوى الواقع، عن طريق ما يُنتظر من السلوك، وفروض الصحّة الخاصّة بأفعال الكلام الذي يُبَثّ، وبمختلف الصلات بالتجربة التي تشهد عليهــا أفعال الكلام هذه. ومــع هابرماس، يجري للمرّة الأولى منــذ ماركس نقدُ السيطرة

(٢٩) Ibid, p. 43.

ابتـداءً من نظريّة التحرّر بواسطة الفعل التواصليّ. ويحتاج مبدأ الكلّيّة الذي نبحث عنه في بنى المعقوليّة للّغة إلى نقد دقيق لم يعد يرتكز إلى فلسفة التاريخ(٣٠). ويتعلّق المعنى الذي يمكن فيه لمنطوق ما أن يكـون صادقًا أو كاذبًا بالشروط الموضوعيّـة للتجربة، ولكن يمكن إسناد حجج ادّعاء بالصحّة قابلة للنقد(٣١).

إنّ موضعـة العقل في صورة اللغة وحدها، تبعًا لمكانة التفاهم، يمكّن من توضيح مسألة ارتبـاط المجتمع بفكرة الأخلاقيّات. بمعنى أنّها، تبعًا للمبدإ الـذي يؤسّسها، تفرض علاقةً معقولـةً بين الكلام والعمل. وكما ذكرنا أعلاه، يصبـح الأمر القاطع عند كنط شكليًّا، لأنّه يتمّ داخل العلاقات بين الأشخاص، حيث نعثر على اللغة التي توجّه هذه العلاقات.

ويضيف هابرماس أنّ الذوات التي تفعل بشكل تواصليّ تتمتّـع بتنظيمات مؤسّساتيّة موجودة تعود إليها بأفعالها اللغويّة، وتكون معرفةً موضّحةً، ترتبط بيقينيّات خلفيّة ضمنيّة وملازمة لأشكال الحياة الجزئيّة(٣٢).

وتصبـح المشكلة الأساسيّة في المجتمع المعاصـر في المؤسّسات القمعيّة التي تمنع البالغين من التصرّف بوصفهم مستقلّين، ومن التواصل الحرّ. ويجد هابرماس العائقَ أمام الديمقراطيّة في منع الناس من التواصل الحـرّ من قبل العقلانيّة الأداتيّة التكنولوجيّة والقيود المؤسّساتيّة. وتتعـيّن المشكلة داخـل واقع العلاقات الاجتماعيّة للإنتاج التـي لا يريد هابرماس تحويلها، ولكن إخضاعها للمناقشة العلنيّة الحرّة بالعمل على جعل الحوار ممكنًا. ويشكّل هذا الموقف قطيعـةً مع كلّ ما دافع عنه هوركهايمر وأدورنو. وبالمقابل، يسعى إلى وضع نظريّة للحجاج تضمن التواصل الحرّ.

الحجاج شكل التواصل الحرّ

في المناقشة الخاصّة بالأخلاقيّات، يستند الحجاج إلى مبادئ الأخلاق. ولأنّ قواعد الحجاج عقلانيّـة، فإنّ هذا الحجـاج يتضمّن مبـدأ الكلّيّة(٣٣). ويصبـح السؤال الأساسـيّ للنظريّة الأخلاقيّـة: «كيـف نؤسّس عقليًّا مبدأ بلـوغ الكلّيّة الوحيد القادر علـى أن يجعل التفاهم

(٣٠) *Morale et Communication*, op. cit., pp. 13-4.

(٣١) J. Habermas, *connaissance et intérêt* (Paris: tel gallimard, 1979), p. 345.

(٣٢) *Morale et Communication*, op. cit., pp. 192-3.

(٣٣) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 127.

المتبادل في الحجاج ممكنًا»[٣٤]. وللتوضيح، يستعير هابرماس المحتوى المعياريّ للافتراضات المسبقة للحجاج من الافتراضات المسبقة للفعل الهادف إلى التفاهم في المناقشات. لهذا تُحفَظ النواة الحقيقيّة للحقّ الطبيعيّ بواسطة الأطروحة القائلة إنّ الأخلاقيّات تتلاقى في استخلاص التفاعل من اللغة، والذي تعود إليه قابليّة الذوات الاجتماعيّة للتأثّر بوجهات النظر المركزيّة، من أجل تعويض أشكال ضعفها[٣٥].

ويعرّف هابرماس الحجاج بنمط من الخطاب، يطرح المشاركون فيه المواضيع التي تدّعي الصحّة، وتكون موضع خلاف، فيحاولون قبوله أو نقده عن طريق الحجج. وتحتوي الحجّة على أسباب ترتبط نسقيًّا بادّعاء صحّة التعبير الإشكاليّ. وتقدَّر قوّة الحجّة بحسب السياق المعطى الذي تتأسّس فيه الأسباب. ويظهر التأسيس في قدرة إقناع المشاركين في المناقشة، وفي الدفع بقبول الادّعاء بالصحّة. وعلى هذه الخلفيّة يمكن أيضًا إجراء محاكمة عقلانيّة لذات قادرة على الكلام والفعل، بحسب الطريقة التي تتصرّف بها في حالة ما، بما أنّها فريق في الحجاج[٣٦].

وعندما يشارك كلّ فرد في الحجاج، لا يعود إلّا إلى نفسه، مع بقائه ضمن سياق كلّيّ يسمّيه آبيل Apel «جماعة التواصل المثاليّ»[٣٧]. ويبرز مستويان لنظريّة الحجاج، هما: (١) المستوى الشكليّ المحض، أي المستوى المعرفيّ؛ و(٢) مستوى الصلات بالعالم الموضوعيّ، والعالم الذاتيّ، والعالم الاجتماعيّ. ويبدو هذا المستوى الثاني أكثر تعقيدًا، ولكنّ هابرماس يمفصله على أساس نظريّته عن الحداثة بوصفها عقلنة المكتسبات التقليديّة، لأنّ المجتمع الحديث يتميّز بإعادة النظر الدائمة والمتقدّمة بالاتّفاقات المرتبطة بالجماعات التقليديّة، وبأنماط الحياة المحلّيّة وخاصّةً بالديانات. وتقدّم أخلاقيّات هابرماس نفسها كتفسير مضادّ يسعى إلى فهم جديد للفلسفة السياسيّة في إطار المجتمعات الحديثة[٣٨].

ويصبح الحجاج عند هابرماس أخلاقيّات للممارسة الفعليّة التي لا تناقض العقلانيّة، ولكنّها تعيد إنشاء المجتمع عقلانيًّا، على أساس أنّ الفعلَ الاجتماعيّ فعلٌ تواصليّ، يأخذ بعين الاعتبار كلّ أفراد المجتمع، بمعنى أنّ الآخر يبقى حاضرًا فيه، وهذا ما تقدّمه المناقشة

(٣٤) *Morale et Communication*, op. cit., p. 65.

(٣٥) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 21-2.

(٣٦) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 34.

(٣٧) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 23.

(٣٨) *Morale et Communication*, op. cit., p. 16.

الحـرّة. وتكـون مناقشة بين الحجـج لا تَختـزل المجتمعَ، ولا تُعيـد بناء أشـكال التبعيّة أو تضـع القيود. هي مناقشة تنـزع كلّ القيود، وتترك الأفراد الأحـرار يعبّرون، ولكن كأفراد اجتماعيّين.

وتصدر الحجّة عن الفرد الحرّ. ولكنّها، لتكون حجّةً، تحتاج إلى متلقٍّ متساوٍ معه يقبلها، ويتمكّـن من الحكـم عليها بحرّيّة بحجّة أخـرى. وليست شعارًا، أو رأيًا، إنّمـا بناءً فكريًّا، نتيجةَ فعل تفكير، يتوجّه من ذات حرّة إلى ذات حرّة أخرى، ويحتاج إلى المعرفة المتبادلة بين هــذه الذوات الحرّة. ويمكّن إطـارُ الحرّيّة الذي يمارس فيه الأفراد في مجالهم المحلّيّ والخاصّ حجاجهم من التفكّر الذي يسمح، في النهاية، بالتلاقي مع الأخلاق الكلّيّة.

ويؤكّـد هابرماس أنّ أشـكال النزاع بين الأفعال التي يجـب محاكمتها، من وجهة نظر أخلاقيّة، وحلّها بشكل قبول اجتماعيّ، تنشأ بفضل الممارسة التواصليّة اليوميّة، ويكتشفها العقـل، ولا يولّدهـا بفحص الشعارات أو بواسطـة المشاركين بالحجـاج(٣٩). ويطرح في الأخلاقيّات المعرفيّة تساؤلًا حول إمكان الكلام عن الحقيقة الأخلاقيّة(٤٠)، كما حول إمكان التمييـز بين الفروض الصادقة والفروض الكاذبـة، وحول أيّ نمط من الحجاج والاستدلال الذي يلائم قراراتنا الأخلاقيّة.

عـن مبدإ بلـوغ الكلّيّة بما هو قاعـدة حجاجيّة، يحاول فيلسوفنـا أن يدافع عن المقاربة المعرفيّـة للأخلاقيّات ضـدّ مراوغة المتافيزيقا التي يمارسها المنظّـرون الذين يعتنقون الموقف الشكوكـيّ. وتسمـح اعتباراته طـرحَ تمهيد يسمح بالإجابـة عن سؤال: «بأيّـة صفة وبأيّة طريقـة يمكن التأسيس العقليّ للفروض والمعايير»، باعتبار أنّ فروض الصحّة تلعب دورًا في الممارسة اليوميّة. بكلّ الأحوال، يمكن القول إنّ مقاربة النظريّة الأخلاقيّة من منظور دراسة الحجاجـات الأخلاقيّة، تمكّن مـن بلوغ الكلّيّة التي تُعتبر الجسر الـذي يسمح بالتوصّل إلى التفاهم المتبادل في الحجاجات الأخلاقيّة(٤١).

إنّ تأسيـس الأخلاقيّـات عقليًّا يكـون باعتماد صورة منطق الحجـاج الأخلاقيّ. وهو مشـروع لا أمل له بالنجاح إلّا بشرط أن نتمكّن من التعرّف إلى فرض الصحّة الخاصّ الذي يجمـع الفروض والمعايير، مع بقائه حاضرًا على المستوى الذي تنبثق منه البراهين الأخلاقيّة

(٣٩) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 25.
(٤٠) *Morale et Communication*, op. cit., p. 73.
(٤١) Ibid, pp. 77-8.

ذات الحدَّيـن، أي في أفق العالم المعيش. ويسمّـي هابرماس «تواصليّةً» التفاعلات التي يتّفق فيها المشاركون ليربطـوا خططَ فعلهم عقلانيًّا. أمّا التفاهم الذي نحصل عليه فيتعيّن بقياس الاعتراف البينذاتيّ بفروض الصحّة.

هـذا وتفسَّر نماذجُ العلاقات بـين الأفراد بحسب موقع كلّ طرف مـن طرفَي المناقشة. ويقول هابرماس إنّه عندما يتمكّن المحدّث من التأثير في تحريك مشاعر مستمعه، لا يتوضّح موقفه بصحّة ما يُقال، ولكن بواقعة أنّ محدّثَه يجيب عن عرضه. وتتعيّن ضمانتُه فيما يتعلّق بالحقيقة أو بالصحّة، بمدى تَقَبُّل محدِّثه في المناقشة لما قدّمه. أمّا الإجبارات التي تُفرض فإنّها تصـحّ بالدرجـة الأولى على المتملّقـين، بينما تعني الوعود والإعلانـات المحدّثَ، في حين تعني الاتّفاقات والعقـود الفريقَين منهجيًّا. وتصلح التوجيهات والتنبيهات أيضًا للفريقَين، إنّما بشكل غير متناسب[٤٢].

وتعمل الفلسفةُ المعاصرة في كلّ مجالاتها على صياغة حجاج متماسك حول موضوعات متماسكـة، بتوجيـه اهتمامها نحو الشـروط الشكليّة لعقلانيّة فعل المعرفـة للتفاهم اللغويّ وللفعـل: يمكن البحث عـن هذه الشروط إمّا في الحيـاة اليوميّة، وإمّـا في مستوى التجهيز المنهجـيّ للتجـارب، أو أيضًا في التنظيم النسقـيّ للمناقشات. في هـذا السياق، تكتسب نظريّـة الحجاج أهمّيّةً خاصّةً لأنّ مهمّته تقوم علـى إعادة بناء واضحة للافتراضات المسبقة والشروط البراغماتيّة الشكليّة للسلوك العقلانيّ[٤٣].

ويأخـذ هابرماس العقلانيّـة القائمة في الممارسـة التواصليّة إلى مجـال واسع، يحيل إلى مختلـف أشـكال الحجاج، وإلى قدر مـن الإمكانيّات التـي تسمح بمتابعة الفعـل التواصليّ بوسائـل تفكّريّـة. وإذا انطلقنا من التطبيـق التواصليّ للمعرفة الافتراضيّـة في أفعال اللغة، فإنّنا نقـرّر فطريًّا لصالح مفهوم أكثر اتّساعًا للعقلانيّـة التواصليّة، يحتوي على تضمينات، تحيـل أخيرًا إلى التجربة. ويمكـن اعتبار هذا المفهوم قوّةً خاليةً مـن العنف، تخصّ الخطاب الحجاجـيّ الذي يسمح بتحقيـق التفاهم والإجماع. في هذا الخطـاب يتجاوز المشاركون الذاتيّـة الأصليّـة لتصوّراتهم، ويتأكّدون من وحـدة العالم وبينذاتيّة سيـاق حياتهم، بفضل مجموعة القناعات ذات التوجّه العقـلانيّ. بكلام آخر، تمكّن هذه العقلانيّة التواصليّة داخل

(٤٢) Ibid, pp. 79-80.

(٤٣) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 18.

جماعة تتواصل من ترابط غير عنفيّ للاتّصال والمصالحة بواسطة الإجماع[٤٤]. ويوصلنا هابرماس إلى عقلانيّة تسقط الأداتيّة والمبادئ المجرّدة لصالح عقل ينظر في الحياة الواقعيّة.

عقلانيّة الحياة الإنسانيّة

يجمع هابرماس بين الفعل العقلانيّ والافتراضات المسبقة للعقلانيّة التي تجبر على الفعل العقلانيّ، ولكنّها تجعل الممارسة ممكنةً، والتي يعتبرها المشاركون حجاجًا[٤٥]. وليست عقلانيّةُ هابرماس حالةً مستقلّةً، فالنظام العقلانيّ للمعرفة ينتج من الطريقة التي تتعيّن بها تمثّلاتنا للنظام الاجتماعيّ كما بالسياق الموضوعيّ لتقسيم العمل[٤٦]. ويندرج فهمه للعقلانيّة في خطّ مدرسة فرانكفورت التي تُشكّل عقلانيّةُ المجتمع الرأسماليّ الأوروبيّ موضوعَ نقدها. وهي عقلانيّة المجتمع الذي جعل من كلّ شيء موضوعَ مبادلة، بل شَيّئ الإنسان. ويهدف نقد هابرماس للعقل إلى استعادته لممارسته الأصليّة، من أجل تحرير الإنسان من علاقات التبعيّة والخضوع، بمعنى استعادة هذا الجانب الحرّ منه، وهو الطبيعيّ.

إلّا أنّ تركيز هابرماس على تحرّر الفرد الاجتماعيّ من العقلانيّة لا يعني العقلانيّة بشكل عامّ، إنّما جزءًا منها، هي العقلانيّة الأداتيّة. وقد نقل التحرّرَ إلى العقل العمليّ الأخلاقيّ. ويشرح بالقول إنّه إذا كان العقل فرديًّا، فإنّه غير مستقلّ عن الإطار الاجتماعيّ، ولا معنًى لعقل ذاتيّ حرّ في عزلته. بالنتيجة، لا حرّيّة للفرد من غير حرّيّة المجتمع. وبكلام آخر، إنّ هذا الإنسان بطبيعته ليس موجودًا خارج الاجتماع، ولكن بشروط متلائمة مع طبيعته الإنسانيّة بوصفه كائنًا حرًّا.

ينبع المشروعُ التحرّريّ للعقل الحديث من فلسفة الأنوار. ويحمل في ذاته فرض العدالة الإنسانيّة الكلّيّة، وأمل تحرير الإنسان، عن طريق نشر الآراء الحرّة ضدّ التبعيّة للدين، كما لمجموع التقاليد المشتركة، وعقلنة المجتمع، وتقسيم العمل الذي يواكبه توحيد شكل العلاقات الاجتماعيّة، مع تشيّؤ الوعي الإنسانيّ بين مشروع تحرير الطبيعة الداخليّة للبشر وواقع استلابها وسيطرة الطبيعة الخارجيّة.

والعقل العمليّ هو كما ذكرنا عقلُ كائن أخلاقيّ، لأنّه كائن اجتماعيّ. وهذا ينقلنا

(٤٤) Ibid, pp. 26-31.

(٤٥) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 122.

(٤٦) Ibid, p. 19.

حتمًــا إلى المجال الأخلاقيّ، لأنّ المجتمع يتضمّن علاقات، وهي أفعال وممارسات تنشأ بين الأفــراد وبين الجماعات. وليس السؤال الأخلاقيّ سؤالًا في مبادئ العقل وحدها، إنّما أيضًا ســؤال البحث في الحياة المعيشة، وفي أشكال العلاقــات الواقعيّة، حياة الأفراد والجماعات الخاصّة والجزئيّة. وبهذا المعنى يتكلّم هابرماس عن الأخلاقيّات (الأتيقا) التي تنشأ في الحياة الواقعيّة، وليس من المبادئ الأخلاقيّة المجرّدة، من غير نفي، أو إزاحة، لهذه الأخلاق.

وإذا لم يُسقط هابرماس هذه المبادئ العقليّة الصادرة عن العقل الفرديّ، فإنّه أجرى تغييرًا في طريقــة إنشاء أخلاقيّات تتوافق مــع المبادئ، من غير أن تتلقّاها منهــا، وتكون بالمناقشة الحــرّة بين أفــراد أحرار متساوين، بالتــالي متعادلين. هي علاقة بينذاتيّــة تهدف إلى التفاهم أو تبــادل الفهــم بين هذه الذوات. وتبتعد العقلانيّة التي يريدهــا فيلسوفنا عمّا يقدّمه العقل الرياضيّ الــذي، في قراءته للطبيعة، يحسب ويقدّم نتائجه بالأرقام. هي أخلاقيّات المناقشة التــي بإمكانها تحرير المجتمع والفرد على السواء. هذا العقــل التوتاليتاريّ أكّده هوركهايمر وأدورنــو اللذان لاحظا أنّ كلّ ما يكتسب تسمية عقل باسم العدالة والفعاليّة يفيد في إدارة الأشياء والبشر الذين يعاملهم مثل الأشياء. ويمكن القول إنّه بعد ما حدث في الحرب العالميّة الثانية أصبحت ممكنات العقل منهَكةً، وبرزت آثار دمار الحداثة(٤٧).

وينطلــق هابرماس من ملاحظة هوركهايمر ومكلنتر النقديّــة حول ما أنتجته الأنوار من أنّ العقــل الأداتــيّ اختُزل إلى ألّا يكون إلّا عقلانيّةً تبعًا لغايــة. ويوافق ما قاله مكلنتر عن أنّ العقل حسابيّ، ويمكنه إقامــة الحقائق الواقعيّة والعلاقات الرياضيّة وليس أكثر. ويضيف إنّه لا يمكــن لهذا العقل، في مجــال الممارسة، أن يتكلّــم إلّا عن الوسائل، أمّــا الغايات فعليه أن يصمت حيالها(٤٨).

ويشير فيلسوفنــا إلى أنّ نقد العقل الأداتيّ يتوجّه ضدّ النظرات الأحاديّة للفهم الحديث للعــالم، وخصوصًا ضدّ هــذا الميل العنيد الذي يختزل مهمّة العقــل بحسم المسائل في إطار معرفيّ-أداتــيّ. إلّا أنّ القضايا العمليّة-الأخلاقيّة من نمط «مــاذا عليّ أن أفعل؟» تُقصى من المناقشة العقلانيّة، عندما لا نجيب عنها إلّا من وجهة نظر العقلانيّة الغائيّة. ويطرح هابرماس نظريّة المجتمع التي يمكنها أن توضح الحالة المرضيّة للمجتمع(٤٩).

(٤٧) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., p. 9.

(٤٨) *Morale et Communication*, op. cit., p. 63.

(٤٩) Ibid, p. 65.

ولم يوفّر في بحثه العقلانيّةَ «الغامضة» للمجتمعات الحديثة التي تعمل الذوات فيها على تبرير كلامها وأفعالها، فتختزل تعقيد هذه المجتمعات في الإعلام المنهجيّ، حيث يُصنع المال والسلطة واقتصاد اللغة. هذا بينما حلّت آليّات إنشاء الأسعار والتنظيمات الإداريّة محلّ المناقشة التي تعتبر مكلفةً. في هذا البحث يحلّل هابرماس العلاقة بين النسق والعالم المعيش، ويعيد ضبط النظريّة النقديّة للتشيّؤ. وبعد تخلّيه عن تجاوز كلّ بُعد نسقيّ للّاواقعيّ في المجتمع الحديث، يوجّه نقده إلى الجوانب الآليّة المتعلّقة بإعادة الإنتاج الرمزيّة للحياة التي تتسامح مع تجاوز الآليّات النسقيّة، أو «استعمار العالم المعيش». وافترضت مهمّة هابرماس إنشاء معرفة صحيحة، وأشكال تضامن جماعيّة، حول مبادئ كلّيّة أكثر فأكثر لهويّات وكفايات شخصيّة، تتطلّب إعدادًا، وانتقالًا، وتوسّعًا باللغة، وتداخلًا بين الذوات. وقد تجنّب هابرماس بهذا أشكال البناء وحيدة الجانب التي لا تأخذ بعين الاعتبار كلّ جوانب الحداثة[٥٠]، وجاء سعيه هذا من أجل تأسيس عقلانيّ للأخلاقيّات يستند إلى نظريّة المناقشة، ولكن بدءًا بمحتوى افتراضات مسبقة عمليّة خاصّة بالحجاج[٥١].

وهو بهذه الطريقة يكمّل ما كشفه أدورنو وهوركهايمر في كتاب **جدل العقل** حول العقل الأداتيّ بأنّ السبب الذي سمح بتحرير الإنسان من هشاشته، من خلال السيطرة النفعيّة، أغلقه في شبكة بلا رحمة لأشكال السيطرة الاجتماعيّة والعقل الوضعيّ والنفعيّ المجرّد اجتماعيًّا. وإنّ وضع العقل في خدمة الرأسماليّة جعل من العقل المحرِّر، في ظلّ الأنوار، أداة عبوديّة. هذا علمًا أنّ هذا العقل ليس في البدء أداتيًّا، ولكنّه بقوّة الأشياء أصبح كذلك، أي في الحدود الدقيقة التي يكون فيها لرغبة تحرّر البشر رديف هو مطلب السيطرة الكاملة على الطبيعة الخارجيّة.

لقد تحوّل العقلُ بأكمله إلى أداة سيطرة تامّة على البشر الذين أرادوا، تحت عنوان العقل، أن يتمأسسوا بوصفهم ذواتًا حرّةً في جماعة مستقلّة. ولم يترك هذا العقل، بما أنّه كلّ عقل ممكن، إلّا الخيبة. وهي خيبة رومنطيقيّة تجاه العقل البشريّ وصيرورته التراجيديّة، في زمن واكبت فيه التوتاليتاريّة مشروعَ الحداثة، وفتحت الطريقَ أمام فقدان الثقة، وأمام الأشكال المنحرفة للعقل. وتنقّلت هذه الأشكال بين خطابات الفلسفة، والعلوم، والسياسة، وأشكال التنظيم الاقتصاديّ، والأحكام المسبقة الاجتماعيّة. وهذه الخيبة للفكر الذي ينمو، والتي

(٥٠) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 7-8.

(٥١) *Morale et Communication*, op. cit., p. 131.

لا بدّ منها تجاه العقل الحديث، سُمّيت «ما بعد الحداثة». ويعني هذا الموقف ليس تجاوز العصر الحديث، إنّما تأكيد استحالة الاندراج في استمراريّة مشروعها الأصليّ. وفُتحت طريق تفكيك أشكال العقل الحديث، كما في فرنسا مع ستروس، وفوكو، وليوتار، ودريدا، وبورديو، وغيرهم. وينتمي هابرماس إلى هذا الخطّ حيث تسود الخيبة من العقل الحديث. ويمكن، في الإطار نفسه، إضافة تصدّي هوركهايمر لحياديّة الطريقة الوضعيّة في العلوم الاجتماعيّة التي تسمح بالرقابة وتمجيد النظام(٥٢). أمّا العقل الذي أراده هابرماس فيضع في المقدّمة الحرّيّةَ والاستقلال الذاتيّ في ممارسة المناقشة البينذاتيّة للأطراف من أجل التوصّل عقلانيًّا إلى بلوغ المعارف الأخلاقيّة. وتتضمّن هذه الحرّيّةُ التبادليّة الاحترامَ الذاتيّ(٥٣).

والسؤال الذي يطرحه هابرماس حول ما إذا كان العقل توتاليتاريًّا والمجتمع كاذبًا: ما هي الأسباب المطلوبة لتأسيس نقد المجتمع؟ وما هي الأسباب التي تفلت من السيطرة التامّة للعقل الإنسانيّ؟ إلّا أنّه يؤكّد أنّ هذا النقد نفسه يخضع لقيود العقل، إنّه حليف العقل الذي يتصدّى للسيطرة على البشر، ويؤدّي إلى الخيبة. ومطلوب التحرّر من سيطرة العقل الذي لا يتوقّف عن تحويل البشر إلى أدوات. ويأمل هابرماس بعقل آخر، يختلف عن العقل الأداتيّ، ولا يختزل إلى لاعقلانيّة القلب. وحول خِدَع علاقاتنا الاجتماعيّة، يفضّل هابرماس الكلام عن نسيان العقل، بدلًا من انحرافه. إنّه نموذج عقل فقد صلاحيّته، ورمى بثقله على المجتمع بتنظيم أداتيّ، كما على الدولة والسوق. لهذا يجب التعرّف إلى مهمّة إعادة بناء عقل مختلف عن العقل الأداتيّ الذي فرضته علينا الحداثة، وصولًا إلى نزع العقلانيّة الأكثر تطرّفًا. إنّ النقد الجذريّ للعقل الأداتيّ يطرح إمكانيّة عقل بديلة، نموذج بديل للعقلانيّة.

بالنتيجة، بات العقل يحمل في وقت واحد الأملَ والخيبةَ اللذين يشكّلان جانبَي التجربة نفسها، والدعوة نفسها إلى إعادة التفكير بالعقل، وإعادة بناء الإمكانيّات التي لا يمكن لصوت الخيبة أو الخضوع إلّا إعطاء إشارة نسيانه. ويعكس الأمل المنطقيّ أسباب الخيبة. أمّا إعادة بناء الشروط النظريّة لأمل معقول في العقل، فترتكز إلى التفكّر النقديّ للأمراض التي أدّت إلى الخيبة منه، ممّا يشكّل وحدة المشروع الفلسفيّ الهابرماسيّ. وتصبح بهذا المعنى إعادةُ بناء العقل تأسيسًا عقلانيًّا، ومبدأً يعطي أسباب الإيمان بالعقل. وتؤدّي إلى نموذج بديل للعقلانيّة قابل للممارسة. إنّها فكرة مبدإ الأمل المؤسَّس عقلانيًّا في العالم التجريبيّ.

(٥٢) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 9-10.

(٥٣) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 135.

ويقترح هابرماس حلًّا لإشكاليّة العقل بجعله تواصليًّا. ويفسّر معنى أن يكون عقلانيًّا بإعطاء في المناقشة أسباب الأمل، بواسطة الحجج التي تحمل صدقًا، وتؤدّي إلى التفاهم. ويقوم هذا الحلّ على إعادة بناء العقل، بحسب النموذج التواصليّ أو النشاط التواصليّ. بهذا المعنى، تحمل فلسفتُه ميزةً معياريّةً، ليس في ما تقوله حول ما يجب أن يكون العقل، أو كيف يجب أن يكون ليستحقّ اسمه، وليس في ما يصف من معايير تجريبيّة تنظّم علاقاتنا الاجتماعيّة، وتنوُّع درجتها العقلانيّة، ولكن في ما تقترحه بما هي فرضيّات للتفكّر المشترك، بالارتكاز إلى الإمكانيّات الواقعيّة القائمة في مجتمعاتنا المعقّدة، وإلى الأسباب العينيّة للأمل بأنّنا نؤسّس دوافع أعمالنا على معايير مختلفة عن معايير العقل الأداتيّ المحض أو الاستراتيجيّ، ولكن على معايير عقلانيّة لتواصل حرّ ومحرّر من القيود.

ويمكن لمبدإ إعادة بناء العقل بحسب نموذج التواصل أن يظهر أوّلًا باعتباره مبدأ الأمل الاجتماعيّ. ويتعلّق الأمر في البداية بإعادة تأسيس نظريّة نقديّة للمجتمع. وهذا لا يحصل إلّا بإعطاء أسباب الأمل بأنّ العلاقات الاجتماعيّة لا يجب أن تخفي تحت المظاهر الخدّاعة التفاعلَ المتبادل لواقع السيطرة، أو اللاتناظر، أو أن تشير إلى صراع لا يُقهر بين المصالح الفرديّة. ولا يتعلّق الأمر ببديل ساذج للنقد الجذريّ للمجتمع. ولكن هذا يفترض تفكّرًا حول الأمراض الاجتماعيّة التي تحاصر التفاعلَ، من أجل تعيين أيّ مجال يمكنه شرعيًّا أن يعطي الأمل بالتواصل الحرّ.

ويتعلّق الأمر بالأمل الأتيقيّ، وبإعادة بناء العقل العمليّ، وبترميم الفرص المعقولة لبناء أخلاقيّات لا ترتبط بالوضعيّة الدغمائيّة، أو الشكلانيّة، للمبدإ الجوهريّ أو المتعالي. ولكن لا يرتكز إلّا إلى التواصل وحده الذي صار تفكّريًّا، وارتفع إلى مستوى المناقشة. إذًا، على نظريّة المجتمع المؤسّسة على مفهوم الفعل التواصليّ أن تبني مبادئ أخلاقيّات المناقشة. وهذا يسمح بالأمل بسياسة التداول الحرّ، وبالتمفصل بين المبادئ الثلاثة، الاجتماعيّ، والأتيقيّ، والسياسيّ، لإعادة البناء. وهو مبدأ نجده في أساس كلّ واحد منها، مبدأ براغماتيّ، أو براغماتيّ-لغويّ، للفعل، ويشكّل إعادة مفصلة نظريّة اللغة حول فروض التواصل[٥٤].

إنّ المفاهيم التي طرحها هابرماس تكمّل العالمَ المعيش والفعل التواصليّ، وتضع العقل في مكانة تحرّره من فلسفة الوعي. بهذه الطريقة يتجسّد العقل في الفعل التواصليّ، وينفتح لغويًّا على العالم، وعلى سياقات التعلّم في العالم. ويقوم فعل التواصل الموجّه نحو التفاهم

(٥٤) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit.

على إعادة إنتاج العوامل المعيشة. وتصبح نظريّةُ الفعل التواصليّ نظريةَ المجتمع(٥٥).

أراد هابرماس أن يكون كلّ شكل حياة عقلانيًا بواسطة أخلاقيات تُقدّم المبدأ الذي يسمح، في الأمور العمليّة الأخلاقيّة، بإجراء اتّفاق بدوافع عقلانيّة. ويقدّم، بالتالي، طريقةً لإشباع مصالح كلّ فرد من الكلّ، من غير قيود عليه يفرضها الآخرون(٥٦). وتتداخل هذه العقلانيّة مع الاهتمام. ويعرّف هابرماس الاهتمام بالمنشإ للمعرفة الذي يصنع معنى هذه المعرفة، بطريقة تجعل العقل الإنسانيّ يهتمّ بممارسة هذه المعرفة. وأيضًا الاهتمام مفهوم تفكّريّ، وهو المبدأ الذي تعرّف المعرفة نفسها به ضمنيًا، بل هو أساس كلّ ممارسة للمعرفة(٥٧). ويُدخل هابرماس الاهتمام إلى ميدان المعرفة، لتصبح معرفةً لا تكون موضوعيّةً أو حياديّةً تمامًا، فالعنصر الواقعيّ والخاصّ بالحياة المعيشة قويّ. ويعني الاهتمامُ الإشباعَ الذي يرتبط بفكرة وجود موضوع أو فعل. ويهدف إلى الوجود لأنّه يعبّر عن علاقة موضوع الاهتمام بملكة الرغبة لدينا، كما يهدف إلى إمّا حاجة وإمّا إنتاج حاجة(٥٨).

وبرغم عقلانيّة العلوم والتقنيّة، فإنّ هابرماس وجدها غير حياديّة، ومرتبطةً باستخدامها التقنيّ، فالعلم والتقنيّة موضوعان في خدمة الإنتاج الصناعيّ. وهذا أدّى بنشوء ديمقراطيّة تفترض عمل المواطنين الذين يقرّرون معًا مستقبلهم المشترك، وقد أصبحوا أكثر فأكثر تقنيّين (قادمين من عالم السوق) يقرّرون. هي عقلانيّة المجتمع، حيث تتداخل المعارف والمصالح والعلاقات الواقعيّة بين الأفراد، فلا تعود علاقة المعرفة بين الذات والموضوع حياديّةً.

المعرفة الأخلاقيّة: بين الذات والموضوع

يقول هابرماس إنّ النظام العقلانيّ للمعرفة ينجم عن الطريقة التي يعيّن بها النظامُ الاجتماعيّ والسياقُ الموضوعيّ للتقسيم الاجتماعيّ للعمل تمثّلاتنا. وهذا خلافًا للموقف التقليديّ في المعرفة الذي يقوم على طرح الموضوع كمعطًى سبق وأعطي، ويسبق وجوده على وضعيّة الذات بما هي مشاهدة نظريّة، ذاتًا تدّعي الحياديّةَ في المعرفة. هذا ما أسماه هوسرل الموقفَ الفطريّ الذي يقوم على أخذ الطريقة التي يُعطى بها الشيء لنا مثل الشيء نفسه، بدلًا

(٥٥) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 11.

(٥٦) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 33-4.

(٥٧) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., p. 24.

(٥٨) *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 232.

من التساؤل عن الشروط التي تصبح فيها الظاهرة موضوعًا بالنسبة إلى الوعي. ويستعين هابرماس بهوركهايمر الذي يرى أنّ اعتبار العلاقة بين الذات والموضوع أسبقيّةً ومعطًى في الوقت نفسه، هي فعل المعرفة الأوّل، ممّا يعني ارتباط معرفتنا بالتعيين الاجتماعيّ لتمثّلاتنا. ويفسّر «التعيين الاجتماعيّ» في بُعد مادّيّ باعتباره مجموعة أشكال متعيّنة بالفعل الإنسانيّ. ويحصل التنظيم اللاحق في أشكال تصنيف تدمغ ببصماتها كلّ أنماط ردّ الفعل الإنسانيّ بما فيها «النظريّة». وعندما أتمكّن من طرح نفسي بوصفي ذاتًا نظريّةً لمعرفة موضوعيّة، لا يعني هذا أنّ العلاقة بين الذات والموضوع تشكّل البنية الأصليّة لكلّ معرفة، ولكنّني أسير من قبل المجتمع في وقت معيّن من سياقه الموضوعيّ، بما أنا ذات ممكنة لرؤيا نظريّة.

ولكن يتساءل هابرماس: كيف يمكن لهذا السياق الموضوعيّ للتقسيم الاجتماعيّ أن يسمح بالإمساك به من قبل ذات عارفة؟ إلى أيّة طريقة، وأيّة حركة تَفكُّر، يمكن أن ترتكز الذات النقديّة لتتوصّل إلى إعادة الإمساك بالموضوع، وصولًا إلى الإطار الاجتماعيّ الذي يطرحه باعتبارها ذاتَ المعرفة الموضوعيّة؟

إنّ طرح هذا السؤال حول العلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها يعني العلاقة بين إنشاء الرؤيا النظريّة والسياق العمليّ حيث يتدخّل ويتموضع، كما عند هوركهايمر على عتبة الموقف النقديّ الذي يجب تجاوز صعوباته بوضوح. ويشكّل الأخذ بالموقف النقديّ قبل كلّ شيء عدمَ فصل المشروع النظريّ للمعرفة الموضوعيّة عن التفكّر الذاتيّ للشروط الاجتماعيّة، وبشكل عامّ أكثر عن الظرف العمليّ حيث تتجذّر هذه المعرفة.

ويبقى تركيزُ فيلسوفنا على المشكلة من منظور التحقّق من صدق التفكّر الذاتيّ. ويكون بجهد يخصّ الذات، لتعيد الإمساك بالشروط المادّيّة الاجتماعيّة التي تجعل منها ذاتًا، ولا تتوقّف عن الفعل فيها. والمشكلة هي بإعطاء الموقف النقديّ طريقةً تكسبه بدوره المناعة ضدّ الوهم الوضعويّ لحياديّة المشاهد النظريّ، هو الوهم الذي ينكره الموقف التقليديّ من غير أن يعيق ذلك مزاعمها الخاصّة المعرفيّة(٥٩). إنّ هذا الإدراج للشروط المادّيّة الاجتماعيّة في النشاط المعرفيّ هو ميزة الإنسانيّ الذي لا مجال له خارج المجتمع.

(٥٩) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 21-4.

الفرد الاجتماعيّ

ركّز هابرماس على الإنسان الفرد، ولكن الاجتماعيّ. هذا الإنسان الذي فقد حرّيته وخضع للمجتمع. وقد ساد الاعتقاد لمدّة طويلة أنّه تحرّر من قيود الطبيعة، وتمكّن من اتّباع نظام العقل. ولكنّ المجتمع حوّل، في الوقت نفسه، هذا الإنسانَ إلى مجرّد أداة. والمجتمع هو الإطار الذي فيه ينشأ الإنسان؛ يفكّر ويفعل. بالنتيجة، أعطى هابرماس الأهمّيّة لعلم الاجتماع والإناسة الثقافيّة، حيث يظهر الفعل الاجتماعيّ، فإنّ هذين العلمَين يهتمّان بالممارسة اليوميّة وبشروط العالم المعيش. وتحتّم، بالتالي، عليهما الأخذ بعين الاعتبار كلّ أشكال توجيه الفعل بواسطة الرموز. ويلجأ هذان العلمان إلى بُنى العالم المعيش، فهناك ترابط بين علم الاجتماع ونظريّة المجتمع. ويأخذ علمُ الاجتماع على عاتقه مشكلة العقلانيّة. ويطرحها على مستويات المابعد النظريّ، والمنهجيّ، والتجريبيّ للمفاهيم الاجتماعيّة للفعل المستعملة. ويأتي طرحُه لمفهوم العقلانيّة من منظور الفهم الحديث للعالم. في حين يتطلّب مسار الحجاج نظريّة النشاط التواصليّ، فإنّ هابرماس يناقش العقلانيّة في علاقة مع المعرفة(٦٠).

ويقول هابرماس هنا إنّه عند الانطلاق من مفهوم الفرد الاجتماعيّ بطبيعته، ويجري تصوّر وجهة النظر الأخلاقيّة مترسّخةً في بنية الاعتراف المتبادل بين الأفراد الفاعلين، بشكل تواصليّ، فالأخلاق الخاصّة والعدالة العامّة لا تعودان تتمايزان مبدئيًّا، ولكن بالنسبة إلى درجة التنظيم والتوسّط المؤسّساتيّ للتفاعلات(٦١).

ويتميّز المجالُ الاجتماعيّ بممارستَين هما الكلام والفعل. ويقارن هابرماس بينهما، بين من يريد أن يوصل شيئًا (الكلام)، ومن يريد أن يدخل إلى العالم غائيًّا (الفعل). في الحالة الأولى يدّعي الفعل التواصليّ الحقيقةَ التي تعود إلى وجود حالات الأشياء في العالم، وتقول ما هو حاصل. وفي الحالة الثانية، يسعى الفعل الغائيّ إلى النجاح. وتعود الفعاليّة إلى أشكال تدخّل في العالم، بفضلها يمكن إنتاج أشياء كثيرة، وقول ما يجب أن يحصل. وتقاس عقلانيّة التعبيرَين بالعلاقات الداخليّة بين محتوى الدلالة لشروط الصحّة، والأسباب التي يمكن إنتاجُها لتبرير حقيقة المنطوقات أو فعالية قواعد الفعل. ويمكن تعيين عقلانيّة الحالتَين

(٦٠) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 21-4.

(٦١) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 150.

بقدرتهما على أن تشكّلا موضوع نقد وتأسيس(٦٢).

ويوجّه هابرماس مشروعَه نحو كيفيّة إعادة إنشاء العلاقة التواصليّة بين الفردنة والاجتماع، ولإبراز دور المجتمع في تكوين الفردنة المكانيّة-الزمانيّة للنوع الإنسانيّ التي تحتاج إلى نماذج، ولكنّها ليست منتظمةً بتجهيز جينيّ، ينتقل مباشرةً من النوع إلى الجسم الفرديّ. وتتكوّن الذوات القادرة على الكلام والفعل، بما هم أفراد، بواسطة الواقع، وتندمج، بينذاتيًا وبالتقاسم، بما هم أعضاء جماعة لغويّة جزئيّة، في عالم الحياة. وفي سياقات التشكّل التواصليّة، تتشارك هويّة الفرد وهويّة الجماعة بشكل جذريّ. وتظهر البينذاتيّة المنشئة للاجتماع، مع منظومة الضمائر الشخصيّة، من اللغة اليوميّة وبوساطتها.

ورغم التباين بين بنى الحياة، هناك تلازم في العلاقة بين الفرد والمجتمع. ويمكن القول إنّه بقدر ما يزداد التعيين الذاتيّ للفردنة، يتنامى اندماجها في المجتمع، بهدف الحاجة إلى الحماية المتبادلة. وبهذا يتشكّل الفرد داخليًّا في إطار استلابه إلى العلاقات بين الأشخاص، تتحقّق بالتواصل.

إنّ قابليّة هويّة الفرد للتأثّر استلزمت منه السعي إلى ضمان حمايته بواسطة الحماية المتبادلة. هي حماية تتوجّه نحو الشخص الفريد بأكمله، كما إلى شبكة الحياة الضرورية، وإلى علاقات الاعتراف المتبادلة، حيث لا يمكن للأشخاص أن يضمنوا استقرارَ هويّتهم سريعة العطب إلّا بالتبادل. بل ولا يمكن لأحد أن يؤكّد هويّته لنفسه حتّى في فعل الانتحار اليائس. وعلينا أن نستجيب للمصير بشكل مشترك وبينذاتيّ ضدّ الإقصاء. ولا يقصّر هابرماس كلامه على ضعف الإنسان وعلى البيولوجيا، ولا على مخاطر مرحلة التربية الطويلة استثنائيًّا عنده، ولكنّه يطال المنظومة الثقافيّة نفسها التي أُنشئت كتعويض. وتصبح قابليّة التأثّر العميقة للإنسان والتي تجعل المشكلة الرئيسيّة للأخلاق الضمانة لأن تكون فعليّةً في السلوك، بالحماية والاحترام المتبادلَين(٦٣).

وتجمع أخلاقيّات هابرماس في الإطار الاجتماعيّ بين مفهومَي العادل والخيّر، أي بين ما هو أخلاقيًّا منتظم وعادل، وما هو أتيقيًّا مرغوب أو مفضّل(٦٤). ويمكن توضيح هذه الفكرة كما يلي: تتعيّن الأخلاق على قياس قابليّة الكائنات الحيّة المفردنة بواسطة التنشئة

(٦٢) *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 24-5.

(٦٣) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 19-20.

(٦٤) Ibid, p. 158.

الاجتماعيّـة، ممّا يؤدّي إلى الاعتماد الدائم على مبدأيـن، هما: (١) عدم السماح بالتعرّض للأفراد عن طريق فرض الاحترام المتساوي لكرامة كلّ واحد، وعلى المستوى نفسه؛ و(٢) حمايـة العلاقـات البينذاتيّة للاعتراف المتبـادل، والتي بواسطتها يستمـرّ الأفراد أعضاءً في جماعة. ويقابل هذين المبدأين المتكاملَين مبدآ العدل والتضامن. وفي حين أنّ الأوّل يفترض الاحترام والتساوي في الحقوق لكلّ فرد، يفرض الآخر تأييدًا أو عونًا من أجل خير القريب. وتعود العدالة في المعنى الحديث إلى الحرّيّة، كما يعود التضامن إلى خير الشركاء المرتبطين في عالم الحياة الذي يتشاركون فيه بينذاتيًّا. ويفترض مبدأ الخير المشترك تجنّب ارتكاب الأخطاء بهدف عمل الخير.

ولكـنّ أخلاقيّات المناقشة تـردّ أسباب ربط المبدأين بالمصـدر الأخلاقيّ نفسه إلى قابليّة التأثّر التي تتطلّب تعويضًا للكائنات الحيّة التي لا يمكنها أن تتفردن إلّا بالتنشئة الاجتماعيّة، بشـكل لا يسمح للأخلاق بأن تحمـي الواحد من غير الآخر، بحيـث تتلازم حقوق الفرد وخـير الجماعة التي ينتمي إليهـا. ويتكلّم هابرماس هنا عن أخلاقيّـات الشفقة التي يتوسّع مبدأهـا الأساسيّ بهـدف جعل الرابط بين المبدأين الأخلاقيّـين واضحًا(٦٥). ويبدو واضحًا أيضًا تلازمُ النظريّة والتطبيق، فلا مبادئ لوحدها من غير اختبارها في الواقع الاجتماعيّ.

الأخلاقيّات بين النظريّة والتطبيق

أراد هابرماس إقامة تأسيس عقليّ للأخلاقيّات، معتمدًا منطق حجاج أخلاقيّ في أفق العالم المعيش(٦٦). واهتـمّ بصياغة مبادئ الكلّيّـة، لقيادة فعليّة للحجاج بطريقـة تعاونيّة، بحيث يشـارك كلّ شخص معنـيّ بالمناقشة(٦٧). وتجمـع أخلاقيّات المناقشة بين التعـالي والمسائل العمليّـة، فالحجاج يتطلّب مرجعيّةً كلّيّةً(٦٨). إنّ أخلاقيّات المناقشة تُنزل إلى الأرض الفرضَ الأخلاقـيّ للصحّـة الكلّيّة لمعايير فعلنا. وبـدلًا من جعلها ترتبط بحرّيّـة اصطلاحيّة، وغير قابلة للخضوع للتحقّق في العالم التجريبيّ، فإنّها تحيل إلى إجراء تجعله ممكنًا الأشكال الأكثر أساسيّةً الخاصّة بإعادة إنتاجنا الاجتماعيّ(٦٩).

(٦٥) Ibid, pp. 20-1.

(٦٦) *Morale et Communication*, op. cit., p. 79.

(٦٧) Ibid, p. 89.

(٦٨) Ibid, p. 118.

(٦٩) *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., p. 96.

ويفسّر هابرماس عـدمَ الفصل بين النظـريّ والعمليّ في المسائـل الأخلاقيّة، في أفعال الإنســان الحاصلـة دائمًا في وضعيّات عينيّة، والمدرجة في سيــاق تاريخيّ مشبع بعالم الحياة الجزئيّة. وهذا ما يسمح بإعادة النظر بمعالجة هذه المسائل، في ضوء المقاييس الأخلاقيّة الدقيقة المرتبطة بعالم الحياة، من أجل تعديلها: هناك من جهة واقع عينيّ حيث تنشأ العلاقات، ومن جهــة أخرى اتّفاق معياريّ يتعيّن بنتيجة المناقشات العمليّة التي تتناول مواضيع ومشكلات تحتــاج إلى التفاوض في شأنها. وتحصل هذه المشكلات بشـكل دائم ومفاجئ مع الذوات العينيّــة، إنّما ليست عشوائيّةً أو اعتباطيّةً. ويقول هابرماس هنا إنّ القيم الثقافيّة المتجسّدة في الممارســات اليوميّة، والمثل التي تساعد على الفهــم الذاتيّ لشخص ما، تحمل في ذاتها، في الواقــع، فرضًا مــن الصحّة البينذاتيّة، إلّا أنّها تبقى متداخلةً مــع طريقة الحياة الخاصّة، سواء كانت جماعيّةً أو فرديّةً(٧٠).

بهــذا، ينظّم هابرماس أشكال التجريد التــي تفرضها الأخلاقيّات الشكلانيّة الهامشيّة، والمحتويــات العينيّة للنزاعات، على قاعــدة أنّ النظرة الافتراضيّة التــي تحاكم أخلاقيًّا تعيد الأفعالَ والمعايير الفرديّة التي أصبحت إشكاليّةً إلى مجموع العلاقات البينذاتيّة المنتظمة شرعيًّا مــن وجهة نظر الصحّــة المتعلّقة بالواجب في الواقــع. هذا لأنّه عندمــا تتناول الحجاجات الأخلاقيّة عالم الحياة، بعد اتّخاذ مسافة منه، يحصل تداخل للبعض في البعض الآخر، في عالم من اليقينيّات الأصليّة الأخلاقيّة والتعبيريّة، في إطار دائرة الحياة الأتيقيّة. وتختلط الواجبات بعادات الحياة العينيّة التي يمكن استخلاص بداهتها من اليقينيّات الخلفيّة. أمّا مسائل العدالة، فتُطـرح فيه داخل أفق المسائل المتعلّقة بالحياة الحسنة التي سبق ووجدت دائمًا جوابها. كما أنّ الأحــكام العمليّة، في إطار عالم الحياة، تستعير عينيّتَها وقوّتها القادرة على دفع الفعل إلى علاقة داخليّة مع فكرة الحياة الحسنة، وتقدّم نفسها مع صحّة لم يعاد النظر بها. هي علاقة مع الحياة الأتيقيّة القائمة. وفي أشكال الحياة العقلانيّة، تتجاوز توجّهات الفعل الإطار المحدود للمصالــح الخاصّة التي يجب توضيحها. في حين أنّه علــى مصلحة كلّ واحد الموجّهة تبعًا لتحقيق ذاتيّ أن تتّفق هنا مع مصلحة الكلّ(٧١).

مــن أجل التعويض عن التباعد الحاصل بين الحكــم الأخلاقيّ والفعل الأخلاقيّ، يتكلّم هابرماســ عن ضرورة أن يكــون هناك منظومة مــن الرقابة الداخليّة للسلــوك الذي يستند

(٧٠) *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 36.

(٧١) Ibid, pp. 35-6.

إلى الأحكام الأخلاقيّة الموجَّهة تبعًا للمبادئ، إذًا إلى قناعات دافعة عقلانيًّا، وتسمح عند الاقتضاء بسلوك ذاتيّ. ويفترض أنّه على هذه المنظومة أن تعمل بطريقة مستقلّة، أي بشكل مستقلّ عن الضغط الناعم، ولكن الخارجيّ للأنظمة الشرعيّة المعترف بها واقعيًّا(٧٢).

ويريد هابرماس أن تكون الصياغة الخاصّة بأخلاقيّات المناقشة واضحةً، وبلا غموض، بشكل أنّ تأسيس مبدإ ما يعود إلى الفيلسوف وحده، ولكن بوصفه قاعدة حجاج. ولا يحاكم هذا المبدأ مسبقًا أيّ محتوًى معياريّ، لأنّ معايير الفعل التي تتعلّق بالمحتويات، مهما كانت أساسيّةً، يجب أن تكون تابعةً للمناقشة الواقعيّة. ويمكن لمنظّر الأخلاق أن يشارك بوصفه معنيًّا، وفي الحالة القصوى بوصفه خبيرًا. ولكن لا يمكنه أن يخوض هذا الخطاب بمبادرته الخاصّة(٧٣). وتصبح المساواة في الحقوق بين الأفراد والاحترام المتبادل لكرامتهم الشخصيّة محمولةً في نسيج العلاقات بين الأشخاص وصلات الاعتراف المتبادلة. إنّ نوعيّة الحياة عند جماعة ما لا تُقاس بدرجة التضامن فقط، أو بحال الرفاهية، ولكن أيضًا بمسألة معرفة إذا كانت مصالح كلّ فرد تؤخذ بعين الاعتبار، بطريقة متساوية من منظور المصلحة العامّة. يبقى أنّ المحتويات التي عُبِّر عنها في ضوء المبدإ الأخلاقيّ لم ينتجها الفلاسفة ولكن الحياة. وبهذا المعنى، لا تعود صحّة المبدإ الأخلاقيّ متوقّفةً على الناحية الشكليّة فقط، إنّما تفترض التطبيق. ولكنّ السؤال هل أنّ القواعد المطبّقة يمكنها أن تكتسب صفة الكلّيّة الإجباريّة(٧٤).

الخلاصة: أخلاقيّات المناقشة، استعادة الإنسان حرّيّته أو طبيعته

إنّ تعريف هابرماس للأخلاق بملكة تنظيم نزاعات الفعل بشكل حياديّ، وهو القريب من مركز الأحداث(٧٥)، جعله يردّها إلى العلاقات التبادليّة التي تبني الحياة الاجتماعيّة، وتتحقّق بشكل واضح في الحجاج الذي يتعلّق بالمصالح العمليّة المرتبطة بالتواصل العاديّ، وتكون المناقشة فيها على صلاحيّته الكلّيّة.

هذا لأنّ كلّ منطق يفترض بالضرورة الأفعال. ولأنّ الأفعال تحصل بين الذوات

(٧٢) Ibid, p. 70.

(٧٣) Ibid, p. 45.

(٧٤) Ibid, pp. 23-5.

الإنسانيّـة، فكلّ فعل أو موقف يقابله فعـل أو موقف. ويتمتّع كلّ من الفعل والموقف بقيمة ومعنًى، فلا يفسّر فقط من ناحية ماديّة. وتجمع بينهما الحرّيّة.

مـا يطلق هذه الحرّيّة هو القدرة على التفكّر الذاتيّ مع الآخرين، للفهم المتبادل والقبول المتبـادل. على هـذا المستوى، يتلاقى الأفـراد الأحرار المتساوون كمـا تتلاقى الجماعات. وعليه، يتلاقى الجزئيّ مع الكلّيّ، الفرد مع المجتمع، العمليّ مع النظريّ، العقليّ مع الواقعيّ المعيشـ. وعلى هذا المستوى، يمكن الكلام عن التأسيس على المبادئ، من غير إنزال المبادئ مـن الأعلى إلى الواقع الأدنى. وتصبـح المعايير التي تنشئها الأخلاقيّات متداخلةً مع المبادئ الأخلاقيّة، كما تتّفق وجهات النظر التي تأتي بها الحججُ مع المثل العليا، والعادل مع الخير، والتقليد مع الحداثة، والإنسان مع الطبيعة.

وتصبـح أخلاقيّات المناقشة مدخلًا إلى حرّيّة الإنســان، بل إلى تعريفه. وهي مدخل إلى النظـام الاجتماعيّ العقلانيّ. ولكنّ عقلانيّتـه عمليّة تحمل اعترافًا بالأفراد كما بالجماعات، لا تقبـل مفاضلةً أو تمييزًا بـين البشر. هي أخلاقيّات مجتمع مســاواة وعدالة يسمح بالتفكّر بلا إعاقـات أو قيود، ويمكّن من تخطّي الخلافات، ومن قبول الاختلافات. ليست المناقشة لمجـرّد التسوية أو التعايش الشكليّين. هي مناقشة تبغـي المعرفة أو تبادل المعرفة وصولًا إلى بنـاء العلاقات العقلانيّة بين الـذوات الحرّة والمستقلّة وهي لهذا أتيقيّـة. هي مناقشة خاصّة بطبيعة الإنسان.

إنّ هــذا الزمن وهــذا العالم، زمننا وعالمنا الـذي يفتقر إلى العلاقـات التواصليّة، يحتاج إلى هــذا النوع من المناقشـات الحرّة التي تسمح بالتفاهــم الحقيقيّ بين الأفراد والجماعات. ويمكـن بواسطته تخفيف أشكال الأعمال العنفيّة التي بتدميرها الإنسان جعلت منه شيئًا أو سلعةً، في سوق إثبات الوجود بين الشعوب كما بين الجماعات، وأيضًا بالطبع بين الأفراد، وبواسطتها نردّ الإنسان إلى طبيعته.

الطبيعة البشريّة: العدالة في مقابل القوّة [1] [١]
نقاش بين نوام تشومسكي وميشال فوكو

أدار النقاش فونس إلدرز
ترجمة عليّ يوسف ومحمّد عليّ جرادي

لئن شكّلت اللغة، أو الخطاب، نقطة الانطلاق في النقاش حول الطبيعة البشريّة بين تشومسكي وفوكو، فإنّ بؤرة النقاش كانت التداعيات السياسيّة للتصوّرات المختلفة حول الطبيعة. ففي حين يرتاب فوكو في «علميّة» مفهوم الطبيعة البشريّة، فهي عنده أقرب إلى أن تكون مؤشّرًا إبستمولوجيًّا استُعمل لتعيين بعض أنواع الخطاب في إزاء اللاهوت، أو البيولوجيا، أو التاريخ، فإنّ تشومسكي لا يجد مناصًا من قواعد انتظام ترشد سلوكنا الاجتماعيّ والفرديّ والفكريّ، وتجد في الذهن، أو الطبيعة البشريّة، موضعًا لها. بالتالي، فهو يعتبرها مبادئ جوّانيّة منظّمة. أمّا فوكو، في تشديده على لابدّيّة الحتميات التاريخيّة، فيقرّ بضرورة هذه القواعد، إلّا أنّه يموضعها خارج الذهن، في حقل الممارسات الإنسانيّة المختلفة (الاقتصاديّة والنفسيّة والاجتماعيّة والتقنيّة).

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة البشريّة؛ التقدّم العلميّ؛ الإبداع؛ التقييد والحرّيّة؛ المعرفة والسلطة.

إلدرز: سيّداتي سادتي، نرحّب بكم في اللقاء الثالث من لقاءات مشروع الفلاسفة العالميّين. نستضيف اليوم كلًا من السيّد ميشال فوكو من جامعة كولّج دو فرانس Collège de France، والسيّد نوام تشومسكي من معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا MIT. يتشارك الفيلسوفان في كثير من النقاط كما يختلفان في كثير منها. ولعلّ السبيل الأنجع إلى مقارنتهما هو بأن ننظر إليهما كحفّارَي أنفاق يحفران في نفس الجبل، من جهتَين متقابلتَين، على أنّ كلّ واحد منهما يعمل بأدوات مختلفة دون أن يعرف إن كان يحفر باتّجاه نظيره أم لا.

(١) نقاش أُجري بين الفيلسوفين في هولندا، في تشرين الثاني، نوفمبر، ١٩٧١؛ تجده كاملاً على الإنترنت
http://www.youtube.com/watch?v=myy3vL-QKI4

إلّا أنّ كلا الفيلسوفَين يُتمّ عمله بأفكار جديدة، فيتعمّق في الحفر أيّما تعمّق، ويتفانى في العمل في مجال الفلسفة كما في مجال السياسة. وهذا ما يعطينا سببًا كافيًا، على ما أعتقد، لأنّ نتوقّع نقاشًا حاميًا ومميّزًا في الفلسفة والسياسة.

لا أريد أن أضيّع أيّ وقت، لذا سنبدأ بسؤال مركزيّ يُطرح منذ الأزل، سؤال الطبيعة البشريّة.

تواجه كلّ الدراسات التي تعالج موضوع الإنسان، بدءًا بالتاريخ ووصولًا إلى الألسنيّة وعلم النفس، سؤالًا حول ما إذا كنّا نتاج عوامل خارجيّة، أو أنّنا، رغم كلّ اختلافاتنا، نملك شيئًا مشتركًا نميّز به أنفسنا كبشر، ونستطيع أن نسمّيه «الطبيعة البشريّة».

إذًا، سؤالي الأوّل موجّه إليك، سيّد تشومسكي، لأنّك كثيرًا ما تستعمل مصطلح الطبيعة البشريّة، بل وتتطرّق إلى مصطلحات من قبيل «الأفكار الجوّانيّة، الكامنة أو الذاتيّة، innate ideas»، و«البُنى الجوّانيّة innate structures». ما هي الحجج التي استطعت استخلاصها من اللسانيّات، وأتاحت لك إعطاء هذا الدور المركزيّ لمفهوم الطبيعة البشريّة؟

تشومسكي: دعني أبدأ كلامي بأسلوب تقنيّ بعض الشيء.

تواجه أيَّ مهتمّ بدراسة اللغة مجموعة من المشاكل الإمبريقيّة المحدّدة بشكل كبير. إذ إنّه أمام كائن عضويٍّ، ناضج، أو فلنقل بالغ، متكلّم، استطاع بطريقة ما أن يُحصّل مجموعة من القدرات التي تؤهّله ليقول ما يشاء، وأن يفهم خطاب الناس، منفّذًا كلّ ذلك بإبداع فائق. أي إنّ معظم ما نسمعه جديد، لا يشبه أيّ شيء مرّ في تجربة سابقة. وكذا الحال مع ما نقوله. ثمّ من الواضح أنّه ليس سلوكًا إبداعيًا بنحو عشوائيّ، بل هو سلوك يناسب مقتضى الحال، وإن تعذّر علينا تشخيصه. وهو يملك في الحقيقة خصائص ممّا نستطيع أن نسمّيه إبداعًا.

وقد تعرّض هذا الشخص الذي حصّل هذه المجموعة من القدرات المعقّدة والمنظّمة والمفصلة – أي مجموع القدرات التي نسمّيها اللغة – لتجربة معيّنة؛ لقد تعرّض في سياق حياته لمجموعة من المعطيات وضعته أمام تجربة مباشرة مع اللغة.

نحن نستطيع أن نتقصّى المعطيات المتوفّرة لهذا الشخص؛ وإذ نقوم بذلك، فإنّنا نواجَه بمشكلة علميّة واضحة المعالم. إنّها مشكلة تفسير الهوّة بين الكميّة الضئيلة (جدًّا)، بل غير المتماسكة والمبتسرة، من المعطيات التي تُقدّم للطفل، وبين المعرفة العميقة والمفصلة والممنهجة – بل هي غاية في العمق والمفصلة والمنهجة – التي يستقيها بطريقة ما من تلك

المعطيات الشحيحة.

وزد علـى ذلـك أنّنا نلاحظ أنّ الأشخاص المختلفين، من ذوي الخبرات المتنوّعة، في إطـار لغة بعينها، يصلون، في نهاية المطاف، إلى منظومات لغويّة متساوية ومتقاطعة إلى حدّ بعيد. فالمنظومتان التي يصل إليهما متكلّمان باللغة الإنكليزيّة، على اختلاف تجاربهما، هما منظومتان متقاطعتان، بمعنى أنّ ما يقوله الواحد منهما، يفهمه الآخر، وإن كان حقل الكلام أو الخبرة شاسعًا. وأكـثر إلفاتًا، فإنّنا نلاحظ، في نطاق واسع من اللغات - كلّ اللغات التي درسناهـا بنحو جـدّي في واقع الحال - وجود تقييدات بيّنة تحدّ نـوع النُّظُم التي تنبثق من الخبرات، المختلفة للغاية، التي يُحرزها أو يتعرّض لها الأشخاص.

ثـمّ تفسير واحد ممكن لهذه الظاهر الملفتـة، أستطيع أن أختطّه أو أقدّمه بنحو اختطاطيّ schematic. والتفسير يتعلّق بالافتراض أنّ الفرد إيّاه يساهم بشكل كبير - بل هي المساهمة الكـبرى - في تقديم البنيـة الاختطاطيّة العامّة، وحتّى المحتوى المعرفيّ الخاصّ الذي يستقيه من خبرته المحدودة والمتشظّية.

فالشخـص الذي يعرف لغـةً ما قد أحرز هذه المعرفـة لأنّه قارب التجربـة التعلُّميّة من خـلال خطّـة مفصّلة تُحدّد له نوع اللغة التـي يتعرّض لها. أي، إذا أردنـا أن نبسّط الكلام، فـإنّ على الطفـل أن ينطلق من معرفة أنّـه يسمع لغةً بشريّةً واضحةً ومحـدودة النطاق، بمعنى أنّهـا لا تسمـح إلّا بنطاق ضيّق من المتغـيّرات - بالطبع لسنا نقول إنّـه يعرف أنّ ما يسمعه هـو اللغة الإنكليزيّة، أو الألمانيّة، أو الفرنسيّة، أو غيرهـا. ولأنّه يبدأ بهذه الاختطاطة عالية التنظيم ومحدودة النطاق، فهو قادر على القيام بتلك القفزة الهائلة من مجموعة من المعطيات المتشظّية والمتآكلة إلى المعرفة المنظّمة التي يتوافر عليها. كما يجب أن أضيف أنّنا نستطيع أن نقطـع شوطًا - شوطًا طويلًا برأيي - نحـو تشخيص هذا النظام المعرفيّ، أو ما أسمّيه باللغة الجوّانيّـة، أو اللغة الغريزيّة، التي توصل الطفل إلى تعلّم اللغات. كما ويمكننا أن نقطع شوطًا طويلًا نحو نظام التمثّلات الذهنيّة التي تحصل حين اكتساب هذا النحو من المعرفة باللغة.

أستطيع أن أدّعي، عندها، أنّ هذه المعرفة الغريزيّة، هذه الاختطاطة إذا أردتم، التي تجعل الوصول إلى معرفة معقّدة من خلال معلومات مجتزأة ومبتسرة للغاية أمرًا ممكنًا، هي واحدة مـن الأسس المكوّنة للطبيعة البشريّة. وهي كذلك لأنّ الدور الذي تضطلع به اللغة لا يقتصر على مجرّد عمليّة التواصل، بل يتعدّاها إلى التعبير عن الفكر، وإلى التفاعل مع الآخرين. وإنّي أتصـور أنّ أمرًا من نفس السنخ يصـدق على مجالات أخرى من مجالات الإدراك والسلوك

البشريَّين.

إذًا، هــذه المجموعة، هذا الحشد مــن الاختطاطات، أو المبادئ الجوّانيّــة المنظّمة، التي ترشد سلوكنا الاجتماعــيّ والفكريّ والفرديّ، هي ما أعنيه حين أتكلّم عن مفهوم الطبيعة البشريّة.

إلــدرز: حسنٌ، سيّــد فوكو، حين أفكّر بكتبــك، ككتابَي **تاريخ الجنون** و**الكلمات والأشــياء**، أكــوِّن انطباعًا بأنّك لا تعمل على مستوًى مختلــف تمامًا فحسب، بل إنّ هدفك مغاير تمامًا. إذ حــين أفكّر بمفردة «الاختطاطيّة schematism» فيما يتّصل بالطبيعة البشريّة، أفترض أنّك تحاول التمييز بين حقبات مختلفة لكلّ منها اختطاطتها الخاصّة. فما قولك في ذلك؟

فوكو: إذا لم يكن الأمر مزعجًا لكم، فإنّني سأجيب بالفرنسيّة لأنّ إنجليزيّتي فقيرة إلى درجة تجعلني أخجل من اعتمادها في الإجابة.

صحيــح. إنّ مقولة «الطبيعة البشريّة» تثير عندي الارتياب، وذلك للسبب التالي: أعتقد أنّ مــن المفاهيم، أو المقولات، التي يمكن لعلم مــا أن يستعملها، ما لا يتمتّع بالمستوى نفسه من التبلور، وما لا يكون له، بصورة عامّة، الوظيفة نفسها، أو الاستعمال نفسه، في الخطاب العلمــيّ. إذا أخذنا مثــلا البيولوجيا، فسنجد أنّ لبعض المفاهيم وظيفــة تصنيف، ولبعضها الآخر وظيفة تمييز، أو تحليل. بعض هذه المفاهيم يُمكّننا من وصف الأشياء (مفهوم «النسيج» مثــلًا)، وبعضها يميّز بــين العناصر (كما في «الخصائص الوراثيّــة»)، أو يثبت علاقةً ما («ردّ الفعل» مثلًا). وثَمّة، في الوقت عينه، عناصر لها دور في الخطاب (الخاصّ بهذا العلم)، وفي قواعــد الاستدلال الداخليّة الخاصّــة. ولكن ثَمّ مفاهيم محيطيّة، تعيّن بهــا الممارسةُ العلميّة هويّتهــا، وتتميّــز بها عن الممارسات الأخــرى، وتحدّد بها موضوعــات اشتغالها، وتعرّف بواسطتهــا كلّيّــةَ مهامّهــا المستقبليّة. في الواقــع، لقد نهض مفهوم «الحيــاة» بهذا الدور في البيولوجيا في حقبة معيّنة.

أمّا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فبالكاد كان هذا المفهوم (الحياة) مستعمَلًا في دراسة الطبيعة: لقد كانوا يعمدون إلى تصنيف الكائنات الطبيعيّة، حيّةً وغير حيّة، في قائمة تراتبيّــة تبدأ بالأملاح وتنتهي بالإنسان. والفصل بين الأملاح والنباتات والحيوانات لم يكن دقيقًــا إلّا بصــورة نسبيّة. إبستمولوجيًّا كان ينبغي تثبيــت كلّ منها، مرّةً واحدةً وإلى الأبد. الأمر الوحيد الذي كان ذا قيمة هامّة هو تثبيت وضع كلّ منها بصورة لا تقبل أيّ نقاش.

في أواخــر القرن الثامن عشر كان وصف هذه الكائنات الطبيعيّة وتحليلها يُظهر، بفضل أدوات جــدّ مطــوّرة وتقنيّات جديــدة، مجالًا كاملًا مــن الأغراض، وحقــلًا من العلاقات والتطوّرات، سمحت بتحديد الخاصّيّة النوعيّة للبيولوجيا في معرفة الطبيعة.

فهــل نستطيع أن نخلص إلى أنّ البحث في موضوع الحياة قد تكرّس أخيرًا في البيولوجيا لتصــير علم الحيــاة دون سواها؟ وهل كان مفهــوم «الحياة» هو المسؤول عــن تنظيم المعرفة البيولوجيّة؟ لا أظنّ ذلك؟ يبدو لي أنّ الاحتمال الأكثر قابليّةً للأخذ به هو أنّ تحوّلات المعرفة البيولوجيّــة في أواخر القــرن الثامن عشر قد ظهرت، من جهة، بفضــل سلسلة من المفاهيم الجديدة للخطاب العلميّ، وأدّت، من جهة ثانية، إلى ولادة مفهوم «الحياة» الذي مكّننا من موضعــة هذا النــوع من الخطاب العلميّ، وتعيين حدوده. مفهــوم «الحياة»، في رأيي، **ليس مفهومًــا علميًّا**. بل هو **مؤشّر إبســتمولوجيّ**، كان لتصنيفــه، وتعيينه، ولغير ذلك من وظائفه أثر على النقاشات العلميّة، لا على الموضوع قيد النقاش.

مقولــة الطبيعة البشريّة، في ما يبدو لي، هي من النمــوذج نفسه. فليست دراسة الطبيعة البشريّة هي التي جعلت علماء اللسانيّة يكتشفون الإبدال الصرفيّ، أو جعلت فرويد يكتشف مبــادئ تعبير الأحلام، أو أدّت بعلمــاء الأنثروبولوجيا إلى اكتشاف بنية الأساطير. يبدو لي، بالتــالي، أنّ مقولــة الطبيعة البشريّــة، في تاريخ المعرفة، قــد أدّت دور مؤشّــر إبستمولوجيّ استُعمــل لتعيين بعض أنواع الخطــاب في إزاء اللاهوت، أو البيولوجيــا، أو التاريخ، وأجد صعوبةً كبيرة في اعتبارها مفهومًا علميًّا.

تشومســكي: أرى في المقام الأوّل أنّنــا إن استطعنا تحديد خصائص البنية الإدراكيّة التي تجعل مــن تعلّم الطفل هــذه المنظومات المعقّدة أمــرًا ممكننًا، مثلًا، أقــول إن استطعنا تحديدها في شبكات عصبيّة، فعندها لن أتردّد على الأقل في وصف هذه الخصائص على أنّها من العناصر المكوّنــة للطبيعة البشريّــة. أي إنّ ثمّة أمرًا معطًى، غير قابل للتغيــير، ويشكّل أساسًا لكلّ ما نفعله للاستفادة، في هذه الحالة، من قدراتنا العقليّة.

إلّا أنّنــي أودّ أن ألاحــق بعض الشيء مسار التطــوّر الذي رسمتَه حــول مفهوم الحياة باعتباره مفهومًا منظِّمًا في العلوم البيولوجيّة، الأمر الذي أوافق عليه بكلّه واقعًا.

يبــدو لي أنّه يمكن للمرء أي يعمــد إلى شيء من التخمين – وأقول يخمّن في هذه الحالة، لأنّنــا نتحدّث عن المستقبل لا الماضي– ليسأل حول مــا إذا كان مفهوم الطبيعة البشريّة، أو مفهــوم الآليّــات الجوانيّة المنظِّمة، أو مفهوم الاختطاطة الغريزيّــة الذهنيّة (أو أيًّا ما أردتم أن

تسمّوهـا إذ لا أرى فرقًـا كبيرًا بينها، لكن لنسمّها الآن الطبيعة البشريّة) لن تؤمّن للبيولوجيا الذروة التالية التي تحاول الوصول إليها بعد أن أجابت - أقلّه في ذهن علماء البيولوجيا، وإن ظلّ الموضوع محلّ نقاش - عن بعض الأسئلة حول ماهية الحياة بنحو مُرض.

بعبـارة أخرى، ولأكـون دقيقًا، هل من الممكـن أن نقدّم تفسـيرات بيولوجيّة أو حتّى فيزيائيّـة؟ هل من الممكن أن نشخّص، بحسـب المفاهيم الفيزيائيّة، المتوفّرة لنا، قدرة الطفل علـى اكتسـاب منظومات معرفيّة معقّدة؟ بـل أكثر من ذلك، وبنحو نقـديّ ما أمكن، هل نستطيـع أن نفسّر مقدرة الطفل، متى ما أحرز هذه المنظومات المعرفيّة، على الاستفادة منها بطرق حرّة وخلّاقة، بل ومتنوّعة فعلًا، بالطريقة التي يقوم بها؟

هـل يمكننا أن نفسّر بلغة بيولوجيّة، وفي نهاية المطاف بلغة فيزيائيّة، هذه الخصائص، أي تحصيل المعرفة، والاستفادة منها من ثَمّ؟ إنّي فعلًا لا أجد أيّ سبب يدفعني للقول إنّنا نستطيع فعـل ذلك؛ إنّهـا مسألة إيمان، فحسب، عند العلماء إذ يعتقـدون أنّهم، لنجاحهم في تفسير كثير من الأشياء الأخرى، سينجحون في تفسير ذلك.

قـد يقول أحدهم إن هذا الموضوع هو من تنويعات إشكاليّة «الذهن والبدن» التقليديّة. ولكـن، إذا نظرنا إلى الماضـي، ورأينا كيف كان العلم يحرز عددًا مـن أبرز إسهاماته، وإلى الطريقـة التي توصّـل بها العلم إلى مفهوم الحيـاة، بعد أن كان فوق تصـوّره لوقت طويل، عندهـا أعتقد أنّنـا سنلاحظ أنّ في كثير من المراحل في التاريـخ - في الواقع يشكّل القرنان السابـع عشـر والثامن عشر أوضح الأمثلـة على هذا الموضوع - كانـت التطوّرات العلميّة ممكنـةً بالتحديد لأنّ مجال العلم الفيزيائـيّ بحدّ ذاته كان قد توسّع. قوى الجاذبيّة عند نيوتن باتـت من الأمثلة الكلاسيكيّة. فبالنسبة إلى الديكارتيّين، كانت الحركة عن بُعد أشبه الأشياء بالمفاهيـم الصوفيّة الباطنة، وكذلك اعتبرها نيوتن خاصّيّةً غيبيّة، بل أمرًا باطنيًّا لا ينتمي إلى العلم. إلّا أنّها، بالنسبة إلى الوعي العامّ للأجيال اللاحقة، باتت جزءًا أصيلًا من العلم.

مـا حصـل هو أنّ مفهـوم البدن، أو ما هـو جسمانيّ، قـد تبدل بالكامـل. بالنسبة إلى ديكارتيّ متشدّد، إن وُجد مثل هذا الشخص في يومنا، ليس ثمّة من تفسير لسلوك الأجرام السماويّـة، وقطعًا ليس ثمّة أيّ تفسير للظواهر التـي تُفسّرها القوّة الكهرومغناطيسيّة مثلًا. إلّا أنّ اتّسـاع أفق الفيزيـاء لحدّ الآن، واحتوائها لمفاهيم جديدة كليًّـا لم تكن متوفّرةً سابقًا، جعل من الممكن التقدّم ببنًى أكثر تعقيدًا تستطيع أن تستوعب نطاقًا واسعًا من هذه الظواهر.

الأوّليّة في الفيزياء، وهذا يضاهي عجزها عن تفسير مفهوم الحياة.

كذلك، أظن أنّ البعض قد يتساءل حول ما إذا كانت العلوم الفيزيائيّة كما هي اليوم، ومنها البيولوجيا، تشتمل على المبادئ والمفاهيم التي تمكّنها من تفسير القدرات الفكريّة الجوّانيّة للبشر، أو تفسير القدرة على استعمال هذه القدرات ضمن ظروف الحرّيّة كما في حالة البشر. وإنّي لا أجد سببًا يدفعني إلى الاعتقاد بأنّ البيولوجيا أو الفيزياء الحاليّة تشتمل على مفاهيم مماثلة. ولعلّه من أجل أن يحقّق العلم انتصاره المقبل، أو يخطو الخطوة التالية، سنحتاج إلى التركيز على هذا المفهوم المنظِّم (الحياة)، وإلى توسعة منظورنا بحيث نقدر على التعاطي معه.

فوكو: نعم

إلدرز: سأحاول أن أطرح سؤالًا آخرًا أكثر دقّة، وسأستنبطه من إجابتَيكما، لأنّي أخاف إن لم أفعل ذلك أن نستغرق في نقاشنا في دقائق تقنيّة. لقد حصل لديّ انطباع بأنّ واحدًا من أهمّ الاختلافات بينكما يعود إلى اختلاف مقاربتَيكما. فأنت، سيّد فوكو، تهتمّ بشكل خاصّ بطريقة عمل العلم، أو العلماء، في حقبة بعينها، أمّا السيّد تشومسكي فيبدو أنّه يهتمّ أكثر بما يسمّى سؤال الـ«لماذا»؛ لماذا نمتلك اللغة؟ ولا أعني بذلك مجرّد فهم طريقة عمل اللغة، بل اكتشاف السبب الذي يقف وراء امتلاكنا إيّاها.

نحن نستطيع أن نحاول توضيح هذا الموضوع بطريقة أكثر عمومًا. أنت، سيّد فوكو، ترسم حدود العقلانيّة في القرن الثامن عشر، في حين أنّ السيّد تشومسكي يجمع عقلانيّة القرن الثامن عشر إلى مفاهيم أخرى كالحرّيّة والإبداع.

لعلّنا نستطيع أن نوضح هذه المسألة أكثر بأمثلة من القرنَين السابع عشر والثامن عشر.

تشومسكي: يجب أن أقول، أوّلًا، أنّي أقارب العقلانيّة الكلاسيكيّة لا كمؤرّخ للعلوم، أو مؤرّخ للفلسفة، بل من وجهة نظر مختلفة لشخص يمتلك مجموعة من المفاهيم العلميّة، ويهتمّ بفهم كيفيّة قيام الناس، في مراحل سابقة، بتلمّس السبيل المؤدّي إلى هذه المفاهيم، مع احتمال أن يكونوا هم أنفسهم لم يلاحظوا قيامهم بذلك.

إذًا، يمكن القول إنّي أنظر إلى التاريخ لا كخبير بالأثريّات يهتمّ باكتشاف وتحديد قيمة للتفكير في القرن السابع عشر - ولا أقصد أن أبخّس من قيمة هذا النشاط، إلّا أنّه ليس محلّ اشتغالي - بل من منظور محبّ للفنّ، إذا أردتم، محبّ يريد أن ينظر إلى القرن السابع عشر

ليجد فيه أشياء ذات قيمة محدّدة تكتسبها، جزئيًّا، بسبب المنظور الذي يقاربها من خلاله.

وأعتقد، دون الاعتراض على المقاربة الأخرى، أنّ مقاربتي مشروعة؛ بعبارة أخرى، أظنّ أنّه من الممكن أن نعود إلى حقبات سابقة من التفكير العلميّ، بناءً على أسس من فهمنا الحالي، وأن ندرك كيف قام المفكّرون الكبار في تلك الحقبات، مع الأخذ بعين الاعتبار كلّ القيود التي كانت تعوقهم في ذلك الزمن، بتلمّس سبيلهم نحو مفاهيم وأفكار لم يكونوا واعين بها تمامًا.

فمثلًا أعتقد أنّ أيّ شخص يمكنه أن يطبّق هذه الفكرة على فكره هو. من دون أن يحاول أن يقارن نفسه بالمفكّرين العظماء السابقين، يستطيع أيّ شخص أن ينظر إلى حجم معرفته، ويسأل نفسه عمّا كان يعرفه منذ عشرين سنة ليرى أنّه كان يسعى بنحو ضبابيّ نحو أمر وصل إلى فهمه اليوم، هذا بالطبع إذا كان محظوظًا.

وإنّي أعتقد أنّه يمكن أن ننظر بنفس الطريقة إلى الماضي، دون تشويه رؤيتنا، وعلى هذا الأساس أريد أن أنظر إلى القرن السابع عشر. إذًا، حينما أنظر الآن إلى القرن السابع عشر، أو الثامن عشر، ما يصدمني بشكل خاصٍّ هو الطريقة التي أوصلت ديكارت وأتباعه إلى افتراض كون الذهن جوهرًا مفكّرًا مستقلًا عن البدن. وإذا نظرت إلى السبب الذي أدّى بهم إلى القول بالذهن كجوهر ثان، أو مادّة مفكّرة، فهو قدرة ديكارت على إقناع نفسه - خطأً أو صوابًا، لسنا معنيّين الآن - أنّ الأحداث في العالم المادّي، بل الكثير ممّا في العالَمين السلوكيّ والنفسيّ (الأحاسيس مثلًا)، يمكن تفسيره بحسب ما كان يُعتبر علم الفيزياء في زمانه - وهذه نظرة خاطئة كما نعرف اليوم - أي يمكن تفسير هذه الأحداث على أنها أشياء ترتطم ببعضها وتدور وتتحرّك وما شابه.

هو اعتقد أنّه يستطيع على هذا الأساس، أساس المبدإ الميكانيكيّ، أن يفسّر حقلًا معيّنًا من الظواهر. لكنّه وجد أنّ هناك حقولًا أخرى لا يمكن تفسيرها على أساسه. لأجل ذلك، نحت ديكارت مبدأً خلّاقًا (آخر) وسلّم به، لإعطاء قيمة لهذا الحقل من الظواهر، وهو مبدأ الذهن الذي يمتلك خصائص خاصّة به. وقام أتباع ديكارت فيما بعد، ومنهم كثيرون ممّن لم يعتبروا أنفسهم ديكارتيّين - لدرجة أنّ الواحد منهم كان يرى نفسه معاديًا بشدّة للعقلانيّة - بتطوير مفهوم الإبداع في ظلّ منظومة من القواعد.

لن أستغرق في التفاصيل، إلّا أنّ بحثي في هذا الموضوع أوصلني إلى فريدريش فلهيلم فون همبولدت الذي، وبكلّ تأكيد، لم يعتبر نفسه ديكارتيًّا. إلّا أنّه مع ذلك، وإن صدر عن

إطــار مختلف، واشتغل في حقبــة أخرى، فإنّه، بنحو هو غاية في الإبداع والأهمّيّة، قد طوّر بدوره مفهــوم الصورة (بمعنى ما يقابل المــادّة) المستبطنة. والصــورة المستبطَنة هي، بعبارة ثانيــة، مفهوم الإبداع في ظلّ منظومة من القواعــد. وهمبولدت، في ذلك، كان مهجوسًا بنفس هواجس الديكارتيّين، أي إنّه كان يعاني من نفس المعضلات، وقد اجترح حلًّا مماثلًا لحلّهم.

إنّي أرى، وهنــا أختلف مع كثير من زملائي، أنّ حركة ديكارت في التسليم بجوهر ثان جــاءت ضمن حركــة علميّة بامتياز، ولم تكن حركة متافيزيقيّــة أو ضدّ-علميّة. في الواقع، كانــت أشبــه ما تكون، وبطرق مختلفــة، بحركة نيوتــن الفكريّة حين صاغ مبــدأ التأثير أو التحريــك عن بُعد؛ كان يتّجه نحو نطاق الغيبيّات إذا أردتم. كان يذهب نحو أمور تتجاوز العلــوم المبنيّة على أسس متينة بمعايير ذلك العصــر، وكان يحاول أن يدمجها بتلك العلوم عبر تطوير نظريّة قادرة على استيعاب تلك المقولات وتوضيحها.

الآن، أظنّ أنّ ديكارت قام بحركة فكريّة مماثلة بافتراضه جوهرًا ثانيًا. وهو بالطبع فشل حيث نجح نيوتن، ذلك أنّه لم يستطع أن يرسي دعائم رياضيّة لنظريّته حول الذهن، كما فعل نيوتن وأتباعه الذين وضعوا قواعد نظريّة رياضيّة حول كيانات فيزيائيّة مادّيّة، ما أدخل تلك المفاهيم الغيبيّة، كمفهوم التأثير عن بعد، ولاحقًا مفهوم القوى الكهرومغناطيسيّة وغيرها، ضمن العلم.

إلّا أن ذلك يفرض علينا، بحسب اعتقادي، مهمّة تطوير ما قاموا به، أي التقدّم بنظرية رياضيّــة حول الذهــن؛ وأعني بذلك نظرية محدّدة، متمفصلــة، واضحة التركيب، ومجرّدة، تحمــل نتائج إمبريقيّة تجريديّة، تسمح لنا بأن نعرف ما إذا كانت النظريّة صحيحةً أم لا، وما إذا كانــت تســير في مسار صحيح أم لا. ففي الوقت عينه الــذي تُحرز فيه خصائص النظريّة الرياضيّــة، أي الصرامــة والدقّة، فإنّهــا تشتمل على بنية تجيز لنا استنبــاط الأحكام بناءً على الافتراضات، وغير ذلك.

وأنــا سأشرع من هذه الوجهــة لأحاول أن أنظر مجدّدًا إلى القرنــين السابع عشر والثامن عشــر، وأختار بعض النقــاط، وهي حاضرة بالفعل، وإن كنت أصرّ وأؤكّد على أنّ المفكّرين المعنيّين، أي الذين ألجأ إليهم كمصادر، قد لا يروا إلى الأمور كما أفعل.

إلدرز: سيّد فوكو، أعتقد أنّك ستقدّم الآن نقدًا شديدًا لما ورد.

فوكو: لا... هنالك، بالضبط، مسألة، أو مسألتـان، تاريخيّتان. لا أستطيع أن أعترض على بيانـك الذي اشتمل عليه تحليلك التاريخيّ، لكنّي أريد أن أضيف شيئًا: عندما نتحدث عن الإبداعيـة كما كان يفهمها ديـكارت، أتساءل ما إذا كنت تنسب إلى ديكارت فكرةً نجدها عنـد بعض لاحقيه، أو حتّى بعض معاصريه. فتبعًا لديكارت، لم يكن الذهن مبدعًا حقًّا، بل إنّه يرى ويدرك ويتنوّر بالدليل.

وإلى ذلك، فالمسألة التي لم يحلّها ديكارت أبدًا، ولم يبلورها بصورة كاملة، كانت مسألة فهم الكيفيّة التي يمكن بها الانتقال من واحدة من الأفكار الواضحة والمتميّزة إلى أخرى، أو من أحد الحدوس المباشرة إلى آخر، وأيّ مكانة يجب أن تُعطى للدليل على هذا الانتقال. لا أستطيـع أن أجد، تبعًا لرأي ديكارت، إبداعًا، لا في اللحظة التي فيها يدرك الفكر الحقيقة، ولا في الانتقال من حقيقة إلى أخرى.

وعلـى العكس من ذلـك، في ما أعتقد، ستجد، في الحقبة ذاتهـا، عند كلّ من باسكال وليبنتـز، شيئًـا أقرب إلى مـا تبحث عنه. بـكلام آخر، لـدى باسكال، وكلّ تيّـار التفكير المسيحـيّ الأوغسطينـيّ، ستجد كلامًا على ذهن عميق، ذهن منطـو على خصوصيّة ذاته، ممسوس بشـيء من اللاوعي، يستطيع أن ينمّي استعداداته الكامنة من خلال تعميق الذات. ولهـذا فإنّي أرى أنّ قواعد «بور رويال»[2] التي تستندون إليها هي أوغسطينيّة، أكثر ممّا هي ديكارتيّة.

إضافـةً إلى ذلك، يوجد عنـد ليبنتز شيء سيسرّكم بكلّ تأكيد، عنيـت فكرة أنّه يوجد، في أعماق الفكر، شبكة من العلاقات المنطقيّة التي تشكّل العقلانيّ الذي، بمعنًى ما، لا يعي الوعي، أو العقلانيّ بما هو غير واع، الشكل الظاهر، وإن ما زال غامضًا، للعقل الذي تنمّيه المونـادة أو الفـرد شيئًا فشيئًا، والذي بفضله نفهم العالم كلّـه. وإن كان لي من انتقاد بسيط، فهو يرتبط بهذه النقطة.

إلدرز: لحظة من فضلك سيّد تشومسكي.

إنّي لا أعتقـد أنّه سؤال في النقد التاريخيّ، بل هـو يتعلّق بتشكيل رؤيتك الخاصّة لهذه المفاهيم الأساسيّة.

فوكو: ولكن آراءنا الأساسيّة يمكن أن تبرهن بواسطة تحليلات دقيقة كهذه.

---

(٢) التي تقول بأن قواعد اللغة كلّيّة أو عالميّة. المترجم.

إلدرز: حسنًا، ولكنّي أذكر من بعض مقاطع كتابك، **تاريخ الجنون**، أنّه يصف القرنين السابع عشر والثامن عشر باعتبارهما فترات إقصاء وقمع واضطهاد، بينما يرى السيّد تشومسكي أنّ هذه الفترة كانت غنيّة بالإبداع والتفرّد.

لماذا نجد في تلك الحقبة، لأوّل مرّة، عيادات نفسيّة مغلقة ومصحّات عقليّة؟ أعتقد أنّ هذا سؤال تأسيسيّ بكلّ تأكيد.

فوكو: بالنسبة للإبداعيّة، بكلّ تأكيد! ولكن لا أعلم. ربّما يرغب السيّد تشومسكي بالكلام على هذا الموضوع.

إلدرز: لا لا، أرجوك تابع.

فوكو: ببساطة، أرغب أن أقول ما يلي. في الدراسات التاريخيّة التي تمكّنت من القيام بها، أو تلك التي ألزمت نفسي القيام بها، فإنّني لم أخصّص سوى حيّز صغير لما تسمّونه إبداعيّة الأفراد، أي لقدرتهم على الإبداع، لقابليّتهم ابتكار مفاهيم، ونظريّات، أو حقائق علميّة.

لكنّني أعتقد أنّ مشكلتي مختلفة عن مشكلة السيّد تشومسكي. فالسيّد تشومسكي قد خاض معركته ضدّ المدرسة السلوكيّة في الألسنيّة، التي لم تنسب شيئًا، تقريبًا، إلى إبداعيّة الذات المتكلّمة. فهذه الذات لم تكن أكثر من نوع من السطح الذي تتراكم عليه المعلومات، شيئًا فشيئًا، فتقوم بمزجها لاحقًا.

في حقل تاريخ العلوم، أو على الأعمّ، تاريخ الفكر، كانت المشكلة مختلفةً كلّيًّا. فتاريخ المعرفة حاول، لفترة طويلة، أن يُخضع نفسه لمقتضيَين؛ الأوّل مقتضى النسبة: ينبغي لكلّ اكتشاف أن لا يموضَع ويؤرّخ فحسب، بل أن يُنسب إلى أحد؛ ينبغي أن يكون له مخترع. ينبغي أن يكون أحدهم مسؤولًا عنه. أما الظواهر العامّة، أو الجماعيّة، التي، بطبيعتها، لا تقبل الانتساب، فعادةً ما تُزدرى وتُسلب القيمة، من خلالها توصيفها بكلمات من مثل «تراث أو تقليد»، و«ذهنيّة»، و«أنماط»، وجعلها تقوم بالدور السلبيّ ككابح يكبّل «أصالة» المبتكِر. بإيجاز، لهذا الاعتبار علاقة مع مبدإ سيادة الذات في ارتباطها بتاريخ المعرفة.

المقتضى الثاني، بدوره، لا يهتمّ بإنقاذ فاعل المعرفة، وإنّما يهتمّ بإنقاذ الحقيقة؛ فلكي لا تختلط الحقيقة بالتاريخ، من الضروريّ، ليس أن تتكوّن الحقيقة في التاريخ، وإنّما فقط أن تظهر فيه، بعد أن كانت تتجوّل في الظلّ، مخفيّةً عن عيون الناس، وغير مقبولة بالنسبة لهم، وإن بصورة موقّتة، وتنتظر، في وضعها هذا، أن يأتي من يكشف النقاب عنها.

بذلــك، يصبح تاريخ الحقيقة، بصورة أساسيّة، تاريخ تأخّـر ظهورها، تاريخ تنزّلها، أو اختفــاء العوائــق التي حالت، حتّــى الآن، بينها وبين الدخول في حقل الضــوء. بالنسبة إلى الحقيقة، فإنّ دور البعد التاريخيّ للمعرفة سلبيّ على الدوام.

لا يصعــب أن نــرى أن هذيــن المقتضيــين يتداخــلان. فالظواهر الجماعيّــة (الجمعيّة)، والتفكير المشــترك، والأفكار المسبقة المرتبطة بأساطير حقبة معينــة، تشكّل جميعها عوائق ينبغــي لفاعــل المعرفة أن يتغلّب عليها ليصل، أخيرًا، إلى الحقيقة؛ ينبغي له أن يبتعد عن مركز دائــرة السائد لكي يتمكّن من الاكتشاف. على مستوًى معيّن، يبدو أنّ هذا ممّا يُدخل بعض «الرومانسيّــة» على تاريخ العلم: «عزلة رجل الحقيقــة»؛ «الأصالة التي انفتحت مجدّدًا على الأصيــل، بوساطــة التاريخ ورغمًا عنه». أظن أنّ الأمر يتعلّــق بفرض نظريّة للمعرفة وفاعل للمعرفة على تاريخ المعرفة.

ولكن، ماذا لو كان فهم علاقة فاعل المعرفة بالحقيقة نتيجةً من نتائج المعرفة؟ ماذا لو كان الفهــم تشكّلًا معقّدًا، متعدّد الأبعاد، غير فرديّ، و«غــير خاضع للفاعل»، ومُنتجًا مفاعيل الحقيقــة؟ إذ ذاك، ينبغي إعادة الاعتبار إلى الجانــب الإيجابيّ لكلّ هذا البعد الذي قد جعله تاريخ العلــوم سلبيًا، وتحليل القوّة المنتجة للمعرفة بوصفها ممارســةً جمعيّةً، وبالتالي، إعادة توضيــع الأفراد ومعرفتهم في سياق تطوّر علــم يشتغل، في لحظة معيّنة، تبعًا لبعض القواعد التي يمكن تسجيلها ووصفها.

ستقولون لي إنّ كلّ مؤرّخي العلم الماركسيّين يفعلون ذلك منذ زمن بعيد، ولكن، عندما يــرى المرء كيف يشتغلــون على تلك الظواهر، وبصورة خاصّة، كيف يقابلون بين العلم من جهة، وفكرتَي الوعي والأيديولوجيا، من جهة ثانية، فسيدرك أنّ مؤرّخينا (الماركسيّين) لا صلة لهم، بنسبة أو بأخرى، بنظريّة المعرفة.

في ما يخصّني، فإنّني، غالبًا، مهتمّ بإحلال تحوّلات الفهم محلّ تاريخ اكتشافات المعرفة، وبالتــالي، فــإنّ لي، ظاهريًا على الأقــلّ، موقفًا من الإبداعيّة يختلف كليًّــا عن موقف السيّد تشومسكــي، لأنّ الأمــر، بالنسبة إليّ، يتعلّق بمحو معضلة ازدواجيّــة الذات العارفة، بينما، بالنسبة إليه، فهو يرتبط بالسماح للمعضلة بإعادة الظهور.

وإذا تمكّــن من جعلها تعود إلى الظهور، وإذا وصفهــا، فلأنّ ذلك كان ممكنًا. لقد حلّل اللسانيّــون الــكلام، منذ زمنٍ بعيد، بوصفــه نسقًا ذا قيمة جمعيّة. أمّــا الفهم، بوصفه كلًّا جمعيًــا من القواعد التــي تمكن هذه المعرفة أو تلك من الظهــور في حقبة معيّنة، فلم يُدرس

مطلقًا حتّى اليوم؛ ولكنّه مع ذلك، يقدّم بعض المواصفات الإيجابيّة للباحث الملاحظ. خذ مثل الطبّ في القرن الثامن عشر. اقرأ عشرين مؤلّفًا طبّيًا - لا يهمّ أيّها تختار - من المؤلّفات الصادرة بين الأعوام ١٧٧٠ و ١٧٨٠، ثمّ عشرين أخرى صادرة ما بين ١٨٢٠ و ١٨٣٠. يمكن لي أن أقول إنّ كلّ شيء قد تغيّر في غضون أربعين أو خمسين عامًا: ليس فقط الأدوية والأمراض وتصنيفها، وإنّما منحى النظر وأفقه كذلك.

من كان مسؤولًا عن ذلك؟ من كان فاعله؟

إن الأمر يتعلّق بتحوّل جمعيّ معقّد أصاب الفهم الطبّيّ في ممارسته وفي قواعده. هذا التحوّل بعيد عن أن يكون سلبيًّا، إنّه إلغاء للسلبيّة، وإزالة الحاجز، واختفاء للأحكام المسبقة، وترك للأساطير التقليديّة، وتراجع للمعتقدات اللاعقلانيّة، وأخيرًا ولوج حرّ إلى حقل التجربة والعقل.

وهذا ما يمثّل تطبيقًا لـ«شبكة Grille» جديدة كلّيًّا، لها خياراتها ومستثنياتها؛ إنّها مسرحيّة، أو مقطوعة، جديدة تمامًا، مع ما يخصّها من قواعد، وقرارات، وحدود، ومنطق داخليّ، وثوابت تتوقّف عليها متغيّراتها، ودروب مغلقة النهايات، وكلّ ما يؤدّي إلى إعادة تعديل نقطة الانطلاق. وإنّ الفهم ليكمن في هذا النحو من الاشتغال.

وعليه، فإنّ المرء إذا درس تاريخ المعرفة، سيجد اتّجاهَين للتحليل: تبعًا للأوّل، ينبغي إظهار كيف، وفي أيّة ظروف، ولأيّ سبب، يتغيّر الفهم في قواعده المكوّنة له، من دون المرور بـ«مبتكر» أصيل يكتشف «الحقيقة». وتبعًا للثاني، على الدارس أن يُظهر كيف أن اشتغال قواعد الفهم يمكن أن ينتج، لدى فرد ما، معرفةً جديدةً وغير منشورة.

هنا يتّصل عملي بمشروع السيّد تشومسكي، وإن بمناهج ناقصة ومن نمط أدنى. والفكرة هي تفسير كيفيّة قيام الأفراد بإنتاج كلّيّات، أو جمعيّات، انطلاقًا من قواعد قليلة أو عناصر محدّدة. لكي يعالج هذه المسألة، على السيّد تشومسكي أن يُدخل معضلة الفاعل (الذات العارفة) في الإعراب النحويّ من جديد. ولكي أعالج مسألةً مشابهةً في الحقل التاريخيّ الذي هو مورد اهتمامي، عليّ أن أفعل العكس: أي إدخال وجهة نظر الفهم - في قواعده وأنساقه وتحوّلات كلّيّاته - في لعبة المعرفة الفرديّة. في كلا الحالَين، لا تُعالج مسألة الإبداعيّة بالصورة نفسها. أو على الأصحّ، لا يمكن أن تصاغ بالعبارات نفسها، إذا أخذنا بالاعتبار اختلاف الأنساق المعرفيّة التي تندرج فيها.

تشومسكي: أعتقد أنّنا في هذا الجزء لا نتقاطع على الموضوع نفسه، وذلك بسبب الاستخدام المختلف لمفردة «إبداعيّة». وأودّ أن أقول إنّ استخدامي للمصطلح يحمل بُعدًا غريبًا بعض الشيء، لذا فإنّ عبء الاستدلال يقع على عاتقي لا على عاتقك. إذ إنّي حين أتكلّم عن الإبداع، أو الخلّاقيّة، فأنا لا أربطه بنحو من القيمة التي عادةً ما تتبادر إلى الذهن بشكل طبيعيّ حين الحديث عن الإبداع. إذ حين الحديث عن الإبداع العلميّ فأنت تتحدّث عن إنجازات كتلك التي حقّقها نيوتن. أمّا الإبداع في السياق الذي أعنيه فهو عمل إنسانيّ طبيعيّ للغاية.

إنّي أتحدّث عن ذاك النحو من الإبداع الذي يظهره أيّ طفل عندما يتعاطى مع ظرف مختلف، أو وضع مستجدّ. فهو يستطيع أن يشخّصه بشكل جيّد، وأن يتفاعل معه بطريقة صحيحة، وأن يُحدّث عنه، وأن يفكّر فيه بطريقة جديدة وما إلى ذلك. أعتقد أنّ من الصواب أن نسمّي هذه الأفعال بالمبدعة، لكنّها قطعًا ليست بمستوى إبداع أفعال نيوتن.

قد يكون صحيحًا، في الواقع، أنّ الإبداع في الفنون والعلوم، أي ذاك الذي يتعدّى ما هو طبيعيّ، قد ينطوي على خصائص من الطبيعة البشريّة، قد لا تكون موجودة بشكلها المتطوّر الكامل عند عموم البشر، وقد لا تشكّل جزءًا من الإبداع الذي نجده بنحو طبيعيّ أو عاديّ. لكن، في اعتقادي، فإنّ بإمكان العلم أن ينظر إلى مشكلة الإبداع، في المستوى الذي ذكرتُه، كموضوع يمكن أن نعتبره داخل–علميّ. إلّا أنّني لا أؤمن، وأشكّ بأنّك ستوافقني الرأي، بأنّ العلم يستطيع أن يتطلّع قُدُمًا، على الأقل في المستقبل القريب، إلى إحكام القبضة على القدرة على الإبداعي الحقيقيّ، أي على إنجازات المبدعين والعلماء العظام، إذ ليس لديه أمل حتّى بأن يؤقلم هذه الظواهر الفريدة -بمعنى اعتبارها داخل-علميّة – حتّى يستطيع القبض عليها.

أمّا ما قلتَه في ما يخصّ تاريخ العلم، فأعتقد أنّ هذا الأمر صحيح، ويكشف الكثير. وهو في الواقع وثيق الصلة بما يحصل، في يومنا، في مجالات علم النفس واللسانيّات وفلسفة الذهن. أي إنّي أوافق أنّ هناك موضوعات محدّدة قُمعت، أو وُضعت جانبًا، خلال فترة التقدّم العلميّ في القرون القليلة الماضية.

فمثلًا، كان الاهتمام بالإبداع الاعتياديّ – من النوع الذي في بالي – حاضرًا عند ديكارت؛ حين يتكلّم، مثلًا، عن الفرق بين الببغاء الذي يستطيع أن يقلّد ما يُردّد أمامه من أقوال، وبين الإنسان الذي يستطيع أن يقول أمورًا جديدة تناسب الوضع الذي هو فيه،

وحين يرى في هذا الفعل الخاصيّة المميّزة التي ترسم الحدود التي تقف عندها الفيزياء قبل أن ننتقل إلى علوم الذهن – لأستعمل تعبيرًا معاصرًا. ولا أخالفك، كذلك، في تعليقاتك حول المصادر الأخرى للموضوعات التي نناقشها. فالتصوّرات حول تنظيم بنية الجملة كانت قد وُضعت جانبًا لفترة طويلة إثر التقدّمات الهائلة التي حقّقها ويليام جونز وغيره في تطوير علم فقه اللغة المقارن بمجمله.

لكنّي أظنّ، الآن، أنّنا نستطيع أن نذهب إلى ما بعد تلك الحقبة التي كان لزامًا فيها نسيان هذه الظواهر، والادّعاء أنّها غير موجودة، والالتفات إلى أمور أخرى. في هذه الفترة من علم فقه اللغة المقارن، ومن اللسانيّة البنيويّة، كما وفي كثير من علم النفس السلوكيّ، وغير ذلك ممّا نتج عن التقاليد الإمبريقيّة في دراسة الذهن والسلوك، يمكننا أن نضع جانبًا هذه التقييدات، وأن نأخذ بعين الاعتبار حصرًا تلك الأفكار التي أدّت إلى حراك واسع في التفكير والتطلّعات في القرنَين السابع عشر والثامن عشر، وأن ندمج كلّ ذلك في علم للإنسان ذي نطاق أوسع وأعمق على ما أعتقد، الأمر الذي سيعطي دورًا أكمل، ولو أنّنا لا نتوقع منه أن يعطي دورًا مهمًّا تامًّا، لتلك المفاهيم من قبيل الخلّاقيّة والإبداع والحرّيّة، وإنتاج جداول من المقولات الجديدة والعناصر الجديدة من الفكر والسلوك ضمن منظومة من القواعد والاختطاطات. هذه هي التصوّرات التي أعتقد أنّنا نستطيع أن نحاول فهمها.

إلدرز: حسنًا، هل أستطيع أن أطلب منك، أوّلًا، أن تختصر في إجاباتك؟ [يضحك فوكو].

أعتقد أنّ أحد الالتباسات – إن كان ثمّ من التباس – التي وقعت حين مناقشتك الحرّيّة والإبداع هي من واقع أنّ السيّد تشومسكي ينطلق من عدد محدّد من القواعد ليستخرج منه احتمالات لا متناهية في مجال التطبيق، بينما أنت، سيّد فوكو، تشدّد على لابُدّيّة «شبكة» الحتميّات التاريخيّة والنفسيّة، التي تنطبق أيضًا على الطريقة التي نكتشف بها أفكارًا جديدة.

لعلّنا نستطيع أن نحلّ هذا الموضوع بطريقة ما، لا بتحليل المسار العلميّ، بل بتحليل مسار، أو عمليّة، تفكيرنا. فحين تكتشف قواعد تأسيسيّةً جديدةً، سيّد فوكو، أقلّه فيما يرتبط بإبداعيّتك، هل تؤمن بأنّ شيئًا ما يطرأ يجعلك تتحرّر، وأنّ شيئًا ما كان يتطوّر؟ لعلّك تكتشف فيما بعد أنّه ليس شيئًا جديدًا، لكن، هل تؤمن، أنت، أنّ في نفس شخصيّتك خلّاقيّة وحرّيّة تعملان سويّةً أم لا؟

فوكو: أوه، أنت تعلم، أنا لا أعتقد أن التجربة الشخصيّة هامّة جدًّا في مسألة من هذا القبيل.

لا. أعتقد أنّه يوجد، واقعًا، شبه كبير، بين ما قاله السيّد تشومسكي، وما أحاول أن أبرهنه. بتعبير آخر، يوجد، واقعًا، فقط إبداعات ممكنة، وابتكارات ممكنة. فيما خصّ المعرفة أو اللغة، يمكن، فقط، إنتاج شيء جديد بتشغيل عدد من القواعد التي تحدّد مقبوليّة، أو نحويّة، منطوق ما في مجال الكلام، ومدى علميّة منطوق ما في مجال العلم.

وهكذا، فعلماء الألسنيّة، قبل السيّد تشومسكي، ركّزوا، غالبًا، على بناء المنطوق (الجمل)، وبصورة أقلّ، على التجديد أو الابتكار الذي يحمله كلّ منطوق جديد، مكتوب أو مسموع. في تاريخ العلوم، أو تاريخ الفكر، كان التركيز على الإبداع الفرديّ، وكانوا يتجاهلون القواعد المشتركة والعامّة التي تؤثّر بصورة خفيّة خلال كلّ اكتشاف علميّ، أو اختراع تقنيّ، أو تجديد فلسفيّ. بهذا الاعتبار، فعندما أعتقد خطأً أنّي أقول شيئًا جديدًا، فإنّني أدرك، على الأقل، أنّ في منطوقي الجديد هذا قواعد عملت على إخراجه، أو صياغته - قواعد إبستمولوجيّة، وليس فقط قواعد ألسنيّة. وهذه القواعد هي ما يميّز المعرفة العلميّة المعاصرة.

تشومسكي: لعلّي أستطيع أن أتفاعل مع هذه التعليقات، من خلال نطاق عملي، بطريقة تسلّط الضوء على ذلك.

لنفكّر مجدّدًا بالطفل الذي يملك في عقله شيئًا من الاختطاطة التي تحدّد طبيعة اللغة التي يستطيع أن يتعلّمها. ثمّ، بعد تحصيل الخبرة، يتعلّم اللغة التي تشتمل على هذه الخبرة. وهذا تصرّف طبيعيّ؛ أي تصرّف شخص ذي ذكاء طبيعيّ، لكنّه فعل مبدع للغاية.

ولو نظر مرّيخيٌّ إلى هذا السياق من تحصيل هذه المنظومة المعقّدة والواسعة، والصعبة الفهم، من المعرفة على أساس هذه الكمّيّة الضئيلة من المعلومات، سيرى في هذا الأمر إبداعًا وخلقًا. بل إنّ المرّيخيّ سيعتبره، على ما أعتقد، إنجازًا لا يقلّ أهمّيّةً عن أيّ إنجاز يحقّقه، فلنقل، عالم في مجال الفيزياء وضع نظريّةً على أساس المعلومات التي قدّمت له. على كلّ حال، لو لاحظ هذا المرّيخيّ المفترَض أنّ كلّ طفل طبيعيّ يحمل تلقائيًّا القدرة على القيام بهذا الفعل الخلّاق، وأنّ كلّ الأطفال يقومون بهذا الفعل بنفس الطريقة دون أن يواجهوا أيّ صعوبة، بينما يأخذ التقدّم المبدِع قرونًا من العبقريّة لينتقل من الدليل إلى النظريّة العلميّة، عندها سيستنتج، إذا كان عقلانيًّا، أنّ بنية المعرفة التي تُحصَّل في تعلّم اللغة هي شأن من الشؤون الجوّانيّة لذهن الإنسان، أو هي ناتجة عن بنية ذهنيّة جوّانيّة. فذهننا ليس مُصمّمًا بحيث إنّك إذا نظرت إلى أيّ ظاهرة في العالم تبادرت إليه النظريّة الفيزيائيّة،

فتكتبها وتنتجها؛ هذه ليست طريقة عمل ذهننا.

لكنّي أعتقد، مع ذلك، أنّ هناك نقطة ارتباط محتملةً، وأظن أنّه من الجيّد أن نتوسّع فيها. وهـي كيف يمكن لنا أن نبني أيّ نوع من أنواع النظريّة العلميّة مطلقًا؟ كيف يمكن أن تصل مجموعـة مـن العلماء، بل قل مجموعة مـن العباقرة، على المدى الطويـل، إلى نظريّة، أقلّه في بعض الحالات، عميقة، أو ملائمة، بالمعنى التجريبيّ؟ هذه حقيقة مهمّة.

وفي الواقع، لو لم يكن هؤلاء العلماء، والعباقرة من ضمنهم، يشرعون من تقييدات ضيّقة فيما خصّ نوع النظريّات العلميّة الممكنة، ولو لم يكن لهم بنية ذهنيّة ما، تحدّد بنحو غير واع معنى النظريّة العلميّة الممكنة، فإنّ هذه القفزة الاستنباطيّة كانت لتكون مستحيلةً. وكذلك، لو لم يشتمل الطفل على بنية ذهنيّة جوّانيّة، تحدّد معنى اللغة البشريّة بنحو ضيّق، فالقفزة من المعطيات المحدودة إلى معرفة اللغة كانت لتكون مستحيلة.

إذًا، بالرغم من أنّ اشتقاق المعرفة الفيزيّائيّة، أو النظريّة الفيزيائيّة، من المعطيات المحدودة المتوافـرة، أمر صعب ومعقّد بالنسبة كائن مثلنا، بل هو أمر يستغرق زمنًا ممتدًّا، ويحتاج إلى عبقريّـة، لكن، مع ذلك، فإنّـه، كإنجاز، لا يختلف كثيرًا عن اكتشـاف الطفل العاديّ لبنية اللغة: أي كلاهما يتحقّق على أساس وجود تقييدات وضوابط ابتدائيّة تعيّن نطاق النظريّات الممكنـة. فـإن لم تكن نقطة الانطلاق هي معرفة أن بعض الأمور فقـط تصلح كنظريّة، فأيّ استنبـاط يكـون ممكنًا عندهـا؟ إذ يمكن للمعلومـة أن تأخذك إلى أيّ مـكان وفي أيّ اتّجاه. وحقيقـة أنّ العلم يتقـدّم ويتحوّل تثبت لنا أنّ مثـل هذه القيود الابتدائيّـة والبنى موجودة بالفعل.

فإذا ما أردنا حقًّا أن نطوّر نظريّةً حول عمليّة الإبداع العلميّ، أو الفنّيّ إن شئت، فأظنّ أنّ علينا أن نركّز على تلك المجموعة من الشروط التي، من جهة، تحدّ نطاق معرفتنا المحتملة وتقيّده، وتسمح، من جهة أخرى، بتحقيق قفزة استنباطيّة نحو منظومات معقّدة من المعرفة علـى أساس كمّيّة ضئيلة مـن المعلومات. وهذا، بحسب ما أرى، يشكّل طريقًا للتقدّم نحو نظريّة في الإبداع العلميّ، أو، في الواقع، نحو أيّ سؤال حول الإبستمولوجيا.

إلـدرز: عندي انطبـاع أنّنا سنجد، فيما لو أخذنا هذه المسألة التـي تتناول القيود الأوّليّة مع كلّ احتمـالات الإبـداع فيها، أنّ السيّد تشومسكي لا يـرى تعارضًا بين الحرّيّة والقواعد، بل الواحد منهما ينطوي على الآخر. إلّا أنّ المسألة، فيما أرى، هي عكس ذلك بالنسبة إلى السيّد فوكو. إلام يرجع هذا الاختلاف، لأنّ هذه نقطة تأسيسيّة مهمّة جدًّا في هذا النقاش،

وأتمنّى أن نستطيع أن نستفيض فيها بعض الشيء؟

لأعيد صياغة سؤالي بكلمات مختلفة: هل تستطيع أن تتصوّر معرفة كلّيّة تخلو، رغم كلّيّتها، من أيّ شكل من أشكال الاضطهاد؟

فوكو: حسنًا، قد لا أكون فهمت جيدًا ما قاله السيّد تشومسكي، ولكن يبدو لي، فيما قاله، أنّ ثمّة ما يخلق مشكلةً صغيرةً؟

أعتقد أنّك كنت تتناول عددًا محدودًا من الإمكانات في مجال النظريّة العلميّة. هذا يصحّ، إذا حصرت الأمر في حقبة قصيرة نسبيًّا، ولكن إذا أخذت حقبةً طويلةً، فما يلفتني، بصورة واضحة، هو تولّد الإمكانات عن طريق **التشعّب** divergence. لزمن طويل، ساد الاعتقاد أنّ العلوم – المعرفة – تتبع، في تطوّرها، خطّ تقدّم يحكمه مبدأ النموّ ومبدأ **تقاطع** convergence كلّ هذه الأنواع من المعرفة. مع ذلك، فعندما نرى كيف نما الفهم الأوروبّيّ الذي انتهى إلى أن يصبح الفهم العالميّ الشامل، تاريخيًّا وجغرافيًّا، فهل بإمكاننا أن نثبت أنّه كان هنالك نموّ متصاعد؟ أفضّل أن أقول إنّه كان هناك تحوّل.

فلنأخذ، مثلًا، تصنيفات الحيوانات والنباتات. كم من مرّة أعيدت كتابتها، منذ العصور الوسطى، تبعًا لقواعد مغايرة كليًّا لما سبق؟ فمن قواعد الرمزيّة، إلى قواعد التاريخ الطبيعيّ، فقواعد التشريح المقارن، فنظريّة التطوّر. وفي كلّ مرّة، تجعل إعادة الكتابة هذه العلمَ مختلفًا كلّيًّا في وظائفه، وفي فعاليّة اشتغاله، وفي علاقاته الداخليّة. لدينا هنا تشعّب أكثر ممّا لدينا نموّ متصاعد. أفضّل أن أقول إنّه يوجد طرق متعدّدة لجعل عدد صغير من المعارف العلميّة ممكنةً في الوقت نفسه. بالنتيجة، هنالك دائمًا، من وجهة نظر معيّنة، فائض من **المعطيات** ذات العلاقة بأنساق ممكنة لحقبة زمنيّة محدّدة. وهذا ما يفرض عليها أن تجرَّب في هذه الحدود، وما يمنع إبداعيّتها من التحقّق. إلى جانب هذه الوجهة، هنالك وجهة أخرى، هي وجهة نظر المؤرّخ؛ فائض أو تكاثر في الأنساق لعدد قليل من المعطيات. ومن هنا تأتي الفكرة الشائعة والقائلة إن اكتشاف الوقائع (الظواهر) الجديدة هي التي تحدّد حركة تاريخ العلم.

تشومسكي: هنا، مرّةً أخرى، دعني أحاول أن أتقدّم بصياغة. إنّي أوافقك في تصوّرك حول التقدّم العلميّ، إذ إنّي لا أظنّ أنّ التقدّم العلميّ هو مجرّد زيادة تراكميّة لمعارف جديدة، أو تشرّب لنظريّات جديدة، وما إلى ذلك. بل هو، كما تقول، ذو طابع متقطّع، بحيث يتناسى بعض المشاكل، ويقفز نحو نظريّات أخرى...

فوكو: ويحوّر المعرفة القديمة إيّاها.

تشومسكي: صحيح، لكنّي أعتقد أنّ بالإمكان تخمين تفسير لذلك. وإذا ما بسّطنا الأمر إلى أقصى الحدود – وأنا فعلًا لا أعني ما أقوله حرفيًّا – فإنّ الخطوط العريضة التالية صائبة شيئًا ما: يبدو الأمر وكأنّنا، كبشر، ذوو تنظيم بيولوجيّ محدّد، نملك في رؤوسنا، كبداية، مجموعةً من البنى الفكريّة المحتملة، أو العلوم المحتملة.

وإذا ما صادف أن يتقاطع أحد وجوه الحقيقة مع أحد هذه المباني في ذهننا، فإنّنا نتوافر عندها على علم؛ أي إنّه ومن حسن الحظّ أن تلتقي مباني ذهننا مع مباني إحدى أوجه الواقع بشكل كاف لتطوير علم واضح المعالم.

وهذا التقيّد الأوّليّ، في أذهاننا، هو بالتحديد ما يرفد الغنى والإبداع العظيمَين في المعرفة العلميّة. ومن المهمّ أن نؤكّد – وهذا يتعلّق بالنقطة التي أثرتَها حول التقييد والحرّيّة – على أنّه لولا هذه القيود لما أمكن حصول فعل الإبداع التي ينتقل بنا من كمٍّ ضئيل من المعرفة، وكمٍّ ضئيل من الخبرة، إلى معرفة غنيّة، ومعقّدة، ومنظّمة، وعالية التمفصل، لأنّه لو كان كلّ شيء ممكنًا، لما كان شيء ممكنًا.

لكن، وبالتحديد، بسبب هذه الخاصّيّة في أذهاننا، والتي لا نفهمها بالتفصيل – وإن كنّا برأيي نستطيع أن نبدأ بتلمّسها بصورة عامّة – والتي تزوّدنا ببعض المباني الواضحة، والتي تحوز اهتمامنا، أو تجافيه، في سياق التاريخ والفهم والخبرة، أقول بسبب هذه الخاصّيّة الموجودة في أذهاننا بالتحديد يتّسم تطوّر العلم، برأيي، بطابعه المتقطّع والعصيّ على التحديد.

إلّا أنّ ذلك لا يعني أنّ كلّ شيء سيقع أخيرًا ضمن نطاق العلم. بل أعتقد شخصيًّا أنّ كثيرًا من الأشياء التي نودّ فهمها، وربّما الأشياء التي نتمنّى فعلًا أن نفهمها، كطبيعة الإنسان، أو طبيعة المجتمع اللائق، أو غيرها الكثير، كلّها تقع خارج نطاق الدراسة الإنسانيّة العلميّة الممكنة.

إلدرز: حسنًا، أظنّ أنّ سؤال العلاقة الداخليّة بين الحرّيّة والتقييد ما زال يلاحقنا. هل توافق سيّد فوكو على تصريحه حول دمج القيود، القيود الأساسيّة؟

فوكو: المسألة ليست مسألة مزج. الإبداع الممكن هو الذي يجعل نظامًا من القواعد؛ وليس الإبداع مزيجًا من النظام والحرّيّة. قد لا أكون على وفاق تامّ مع السيّد تشومسكي عندما

يموضع مبدأ قواعد الانتظام هذه في الذهن، أو في الطبيعة البشريّة، بمعنًى من المعاني.

لو كانت المسألة هي أن نعلم إذا كان الفكر البشريّ هو الذي يشغِّل، فعليًّا، هذه القواعد، فلا بأس. ولا بأس، كذلك، إذا كانت المسألة هي أن نعلم ما إذا كان المؤرّخ أو اللسانيّ يفكّر هذه القواعد. لو كان ذلك كذلك، فينبغي لهذه القواعد أن تجعلنا ندرك ما يقوله أو يفكّر به الأفراد. ولكنّي أجد صعوبةً بالغةً في قبول كون تلك القواعد مرتبطةً بذهن الإنسان، أو طبيعته، بوصفهما شرطَين لوجودها: يبدو لي أنّ علينا، قبل تناول هذه المسألة - على كلّ حال، أنا أتكلّم فقط على الفهم - أن نموضع تلك القواعد في حقلِ الممارسات الإنسانيّة الأخرى: الاقتصاديّة والسياسيّة والسوسيولوجيّة والتقنيّة التي تشكل، بالنسبة لها، شروط تكوّن وظهور، وأنماط. أتساءل عمّا إذا لم تكن قواعد الانتظام والإلزام التي تجعل العلم ممكنًا، قائمةً في مكان آخر، خارج الذهن البشريّ، في أشكال اجتماعيّة؛ في علاقات الإنتاج، وفي الصراعات الطبقيّة وغيرها. فالحقبة التي أصبح فيها الجنون موضوعًا لدراسة علميّة ومعرفة علميّة في الغرب، مثلًا، تبدو لي مرتبطةً بوضع اقتصاديّ واجتماعيّ خاصّ.

يمكن أن يكون الفرق بيني وبين السيّد تشومسكي هو أنّه عندما يتكلّم على العلم، يُحتمل بقوّة أنه يفكّر في التنظيم الصوريّ للمعرفة، بينما أنا أتكلّم على المعرفة نفسها، أي محتوى المعارف المختلفة المبثوثة في مجتمع خاصّ، فتتغلغل في هذا المجتمع، وتكوّن أساس التربية والنظريّات والممارسات فيه.

إلدرز: ولكن، ماذا تعني نظريّة المعرفة هذه بالنسبة لفكرتك حول موت الإنسان، أو حول انتهاء حقبتَي القرن التاسع عشر والعشرين؟

فوكو. ولكن ليس لهذا علاقة بموضوع النقاش.

إلدرز: لا أعرف، لأنّي كنت أحاول أن أطبّق ما قلته على مفهومك الأنثروبولوجيّ؛ لقد رفضتَ، بالفعل، الحديث عن إبداعك وحرّيتك، أليس كذلك؟ إنّي أتساءل عن السبب السيكولوجيّ لذلك؟

فوكو [معترضًا]: حسنًا، يمكن لك أن تتساءل، ولكنّني لا أستطيع أن أساعدك بشيء.

إلدرز: لكن ما هي الأسباب الموضوعيّة، المتعلّقة بتصوّرك لعمليّة فهم المعرفة والعلم، التي أدّت إلى رفضك الإجابة عن مثل هذه الأسئلة الشخصيّة؟ حيث يكون هناك مسألة متوجّهة إليك، ما هي الأسباب التي تؤدّي بك إلى خلق مشكلة من السؤال الشخصيّ؟

فوكـو: كلّا، أنا لا أجعل من سؤال شخصيّ مشكلةً، وإنّما اجد في السؤال الشخصيّ انعدام المشكلـة القابلة للبحث. دعنـي أعطيك مثالًا بسيطًا، وإن كنت لـن أحلّله، وهو التالي: ما الذي حصل في القرن الثامن عشر ليبدأ الناس، لأوّل مرّة في تاريخ الفكر والمعرفة الغربيّين، بفتح جثامين الأشخاص ليعرفوا مصدر المرض الذي تسبّب بالوفاة؟

تبـدو الفكـرة بسيطةً بما يكفي. لقـد احتجنا إلى أربعة أو خمسـة آلاف سنة في الغرب لكي تبرز فكرة النظر في الجثّة لنصل إلى معرفة علّة الداء. إن حاولت أن تُرجع ذلك إلى بيشا [طبيـب فرنسيّ أوّل مـن قام بذلك] فلا أرى فائدةً في ذلك. أمّا، في المقابل، إن حاولت أن تؤسّس لموقع الموت والمرض في مجتمع معيّن، وما كانت الدوافع الصناعيّة والاقتصاديّة التي دعت إلى مضاعفة عدد السكّان، وبالتالي، الشروع بالإحصاءات الطبيّة، وبناء المستشفيات الكـبرى، أقول إن حاولـت أن تجد كيف تمأسسـت المعرفة الطبّيّة في تلـك الحقبة، وكيف انتظمـت علاقتهـا بأنواع المعارف الأخرى، ستجد كيف بات هـذا النحو من العلاقة، بين المرض والمريض والجثّة والتحليل المرضيّ، ممكنًا.

إلدرز: نعم، لكن في كلّ الأحوال، لكان من المثير فعلًا أن نعرف أكثر عن حججك في مقابل ذلك.

هـل تستطيع سيّد تشومسكي – وهذا آخر أسئلتي في الجـزء الفلسفيّ من النقاش – أن تعطينـا أفكارًا حول، مثـلًا، طريقة عمل العلوم الاجتماعيّة؟ مـا في بالي الآن هو هجومك العنيف على السلوكيّة. ولعلك تستطيع أن توضح، بعض الشيء، السبب الذي يدفع السيّد فوكو للتصرّف بسلوكيّة شيئًا ما؟

[يضحك الفيلسوفان].

تشومسكي: أريد أن أخالف أوامرك قليلًا لأعلّق على ما قاله السيّد فوكو للتوّ. أعتقد أنّ قوله يوضـح تمامًا كيف أنّنا نحفر في الجبل في اتّجاهَين متعارضَين تمامًا كما وصفت سابقًا. ذلك أنّي أعتقـد أنّ أيّ إبـداع علميّ يعتمد على حقيقتَين: أولاهمـا خاصّية جوهريّة في الذهن، والثـاني بعضُ الأحوال الفكريّـة والاجتماعيّة الموجـودة. ولا يجب أن نختـار بين هذَين الموضوعَين، بحسب ما أرى، لندرس الاكتشاف العلميّ ونفهمه، بل نحن سنفهمه، ونفهم كذلـك أيّ شكل آخر من أشـكال الاكتشاف، حين نعلم ماهيّة هذَيـن العنصرَين المؤثّرَين، وبالتالي نستطيع تفسير كيفيّة تفاعلهما بطريقة معيّنة.

ويكمن اهتمامــي الفعليّ، في هذا الموضوع على الأقلّ، في القدرات الجوهريّة للذهن؛ وذهنك، كما تقول، هو بالتحديد ضمن تلك الأنساق الاجتماعيّة والاقتصاديّة وغيرها.

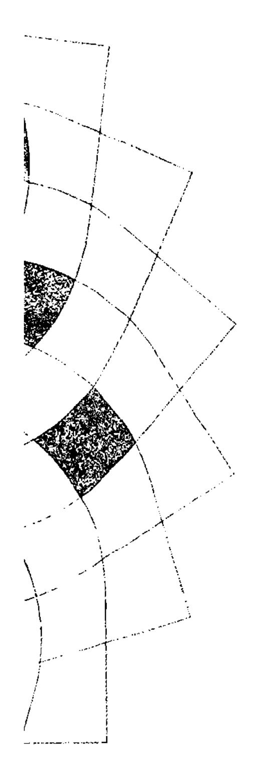
فوكـو: ولكــن، لا أعتقد أنّ الفرق بيننا مرتبط بسجايانــا، لأنّه، لو كان الأمر كذلك، يكون السيّد إلدرز محقًّا، ويجب أن لا يكون محقًّا.

[نهاية الجزء الأوّل من المقابلة، ويليه الجزء الذي يشتمل على أسئلة الجمهور(٣)].

(٣) تجده في العدد القادم [٢٨] من مجلة المحجة.

المَحَبّة: العدد ٢٧ | صيف - خريف ٢٠١٣

نـــــدوة



تقديم | نادر البزري |

الصبغة في الاسلام | شفيق جرادي |

المعموديّة والصبغة | جورج خضر |

ندوة الصبغة والمعموديّة[1]

نادر البزري[2]

بالنيابة عن الزميلات والزملاء في برنامج أنيس المقدسي للآداب، في الجامعة الأميركيّة في بيروت، أرحّب بكم جميعًا، وأتقدّم إليكم بخالص التحيّات وأطيب السلام. أعبّر، أيضًا، عن صادق الامتنان للضيفَين القديرَين على تلبية الدعوة لإقامة هذه الندوة، وأتوجّه هنا بجزيل الشكر لصاحب السيادة، المطران جورج خضر، راعي أبرشيّة جبيل والبترون وما يليهما للروم الأورثوذكس في جبل لبنان، ولصاحب السماحة فضيلة الشيخ شفيق جرادي، رئيس معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة في بيروت.

كلاهما غنيّ عن التعريف. وأحُلُّ كالضيف في رحاب فضاء حضرة الفكر المشرقيّ وبلاغة اللغة عندهما.

ولا يفوتني، هنا، أن أشكر معهد المعارف الحكميّة على التعاون في تنظيم هذه الندوة، وأخصّ بالشكر مدير المنتدى الفلسفيّ في المعهد، ورئيس تحرير مجلّة **المحجة**، عنيت هنا بذلك الأستاذ محمود يونس، الذي واكب تفعيل أعمال هذه الحواريّة الفكريّة.

موضوع الندوة، «الصبغة والمعموديّة»؛ وهو يدلّ في جوهره على التأمّل في الطبيعة الإنسانيّة، والتدبّر في حقائق الطبع والتطبّع في الاجتماع البشريّ.

ولمثل هذه الموضوعات ترابط حميم وتفاعليّ مع الأرض والسماء والسموّ الدينيّ في التدليل على المحجوب من الماوراء. الطقوس، والشعائر، والقرابين، لها هنا دلالات عينيّة

(١) ندوة عُقدت في الجامعة الأميركيّة في بيروت، بالتعاون بين معهد المعارف الحكميّة، وبرنامج أنيس المقدسي للآداب، في ٢٦ شباط، فبراير، من العام ٢٠١٣.

(٢) الجامعة الأميركيّة في بيروت.

ورمزيّة بما تحمله من أسرار في باطنة الفكر الدينيّ، ومخزوناته النفسيّة في النظر إلى الإنسان بما له من سند بدنيّ وآخر روحانيّ، أو بما لهما من انصهارات مركّبة كتعيّنات لوحدة غير مجتزئة عند التبحّر بما تتّصف به ماهيّة الإنسان. النظرة إلى الطبيعة الإنسانيّة ملازمة لنورانيّة التفكر بالحقّ في مسارات الفكر الدينيّ وتكشّفاته. ومسألة الصبغة والمعموديّة ليست منفصلةً عن حيثيّات الإيمان بالوحي، والغيب، وبما تكتسبه الطبيعة الإنسانيّة، في الاصطباغ والمعموديّة، من تشابك في الحالات الدنيويّة الوجوديّة مع سرّ الفداء ومعنى التوبة، ورمزيّة ما قُدّر في الممات، والدفن، والقيامة، والمعاد.

كيف تنفكّ الخطيئة في صيرورة الذات مع المعموديّة، فتكون كالقشرة القافلة عن النفس القديمة؟ يأتي مع التعميد التجدّد في الخليقة، وفي تفعيل الغفران، وإقامة ممكنات حميم الخلاص بعد إقصاء الإنسان خارج الحضرة الإلهيّة، وما ترتّب عن ذلك من مخافة واشتداد في أسباب الضيق. وقد يُقال، من باب الأصول التوفيقيّة عند ملّة إبراهيم بتعدّد أطيافها، بأنّ الصبغة هي طهرة كالتغطيس، وفي جوهرها هي فطرة على الدين، وأمل بمعاينة الملكوت، ولو من باب الدلالة على الغائب بالشاهد.

وقد احتار الحكماء من الأقدمين والمحدثين في التدبّر بأحوال النفس الإنسانيّة، والوقوف على وضع حدود ما يتّصف به جوهر الإنسان. وكثرت الحجج، والبراهين، والعلل، والاجتهادات الفلسفيّة، وكلّت الألسن، وتحيّرت عقول ذوي الألباب، في تحديد الإنسان ووضع التعريفات حول الذات الإنسانيّة والمكنون من طبيعتها. ودرج الحكماء في الاجتهاد الفلسفيّ بذلك منذ مدرسة أرسطوطاليس التي ركّزت على ملكة ومبدإ النطق *logon ekhon*، مرورًا بإثبات وجود جوهر النفس عند الشيخ الرئيس ابن سينا، إلى تحديد ديكارت للـ«أنا» المفكرة – *ego cogito ergo sum* – أو، في العصر الحديث، التكلّم مع مارتن هايدغر حول الوجود Sein الحضوريّ الدنيويّ في هذا العالم، تبعًا للّفظ الألمانيّ «*Da-Sein*» كاحتراس من قبل هايدغر بتجنّب القول بالذاتيّة، أو التكلّم عن الـ«أنا»: *psukhēs, ego, anima, ipse*, self, subject, I.

تتداخل النظرة إلى الطبيعة الإنسانيّة هنا مع تفكّر الكائن بكينونته، والعمل على كشف ماهيّة وجودها وجوهره، وللدلالة على الآخر الفاعل في تكوين الذات، كما لو أنّ الأسرار قد مسّت الإنسان فغدى كالغريب لذاته.

نورد، هنا، نظرةً وُضعت في قصّة من ضمن سياق السرد لرواية وعبرة في «رسالة

الحيوان»، من مجمل رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء[٣].

تآلفت جماعة إخوان الصفاء في ما بينها، وشكّلت فرقةً من فرق المسلمين، استوطنت البصرة في القرن الرابع الهجريّ، العاشر من الميلاد، وكان لها فرع ناشط في بغداد. وُصفت بالباطنيّة، ومارست التقيّة، وكانت في المعارف الحكميّة أقرب إلى العامّة منها إلى الخاصّة. وفي مسار إصباغ الحيوانات بأصنافها بالحمل الافتراضيّ والروائيّ لمَلَكة النطق، عبّرت عن سخطها ورفضها وامتعاضها من جَور الإنسان وظلاميّة عدوانه على الكائنات والبيئة والخليقة، وعلى صراع زُمر البشر في ما بينها، وكلّ ذلك بالقهر، والغلبة، والهوان. أراد إخوان الصفاء إبراز نظرتهم النقديّة إلى معشر الإنس، وهم منهم، فيما كُلّف به الإنسان على غفلة وطمع منه بحمل ثقل الأمانة التي عُرضت عليه، وما توجّب معها من الحصول على أكرم الصفات لأجل صونها. فقال الإخوان حول الإنسيّ، وبطموح نحو الكلّيّة في الوصف:

> هو العالم الخبير، الفاضل الذكيّ، المستبصر، الفارسيّ النسبة، العربيّ الدين، الحنيف المذهب، العراقيّ الآداب، العبرانيّ المخبر، المسيحيّ المنهج، الشاميّ النُسُك، اليونانيّ العلوم، الهنديّ البصيرة، الصوفيّ السيرة، الملكيّ الأخلاق، الربّانيّ الرأي، الإلهيّ المعارف، الصمدانيّ.

فما يمكن القول هنا عن صبغة مثل هذا الإنسان يا ترى وقد تعدّدت الألوان الخيريّة لخصاله المحمودة في طيفها؟

لقد جدّ الحكماء في تبيان ماهيّة الإنسان عبر الأزمان، ولم يبلغوا معرفة كُنه الصبغة التي تلوّن بها الإنسيّ. ونحن نطمح هنا بأن يتيسّر لنا تبيان قبسات من نور الحقّ في هذه المسألة ليسهل لنا الاستحصال على إشارات من المطالب الخفيّة، عبر لطف النظر والبيان، عند أصحاب السيادة والسماحة، وتبعًا لما يرد عندهم من العلم النافع وتجذّره في الواقع. ولا بدّ لنا من أن نعظّم الشكر للآتين إلينا بما تيسّر الوصول إليه من قبسات من الحقّ، وإن بقي السؤال حول الإنسان مرتحلًا نحو الأفق المفتوح، وراسمًا في مساراته معالم التفكر وممكنات التأمّل، أي سؤال الكائن عن كينونته!

وفي سياق ذلك نرحّب بكلمة سيادة المطران ويليها القول لسماحة الشيخ.

---

(٣) وهي الرسالة الثامنة، من القسم الثاني، من الرسائل في الطبيعيّات، مرقّمة ٢٢.

الصبغة في الإسلام

شفيق جرادي[1]

للفطرة القائمة في الذات الإنسانيّة صبغة هي أحسن الصبغات. إنّها «صبغة الله» الشاهدة على أنّ الأصل في الإنسان هو الطهر والصلاح. إلّا أنّ الإنسان قابل، بمقتضى اختياره، لكثرة من السُّبُل قد تنحرف به عن الصراط، وتستبدل قلبه المصبوغ بقلب مطبوع، بالأحرى مصبوغ بصبغة الشيطان المستغرقة في «الأنا». أمّا القلب المفتوح على الرحمة والصلة، وإن لهج بلسان الإنكار لله، فهو أقرب إلى صبغة الله، إذ الأصل والمِلاك التسابق في الخيرات.

المفردات المفتاحيّة: «صبغة الله»؛ الهويّة؛ الفطرة؛ القلب.

حقّ على الأديان أن تبرز محور هوّيتها، إذ إنّ هويّة أيّ رسالة ودين هي نبض الجماعة التي تنتمي إليها، والتي بها تحيا الجماعة حياتها الإيمانيّة.

ثمّ إنّ دينًا بلا هويّة هو دين بلا معنًى ودلالة يمتاز بها عمّا سواه. ولعلّ هذه الأمور هي التي استدعت من الأديان أن تبلور مفردات مفتاحيّةً لإعلان الانتماء إليها من مثل التعميد في المسيحيّة، والشهادتَين في الإسلام. إلّا أنّه، والحقّ يُقال، إنّ هذه المفردات تحمل، أيضًا، ما هو أعمق من الإعلان، إذ إنّها تصدر وتعبّر عن رؤية خاصّة عند هذا الدين أو ذاك تجاه الإله، والوجود، والإنسان، والحياة؛ رؤية ناظرة للقدر والمشيئة الإلهيّة نظرةً خاصّةً تسعى الجماعات إلى بلورتها من خلال مباحثها اللاهوتيّة أو إلهيّاتها المعرفيّة.

ولو أردنا أن نقدّم نموذجًا ومثالًا لمفردة مفتاحيّة تعبّر عن الإعلان والرؤية في آن واحد عند المسلمين، لأمكن لنا أن نتوقّف عند كلمة «صبغة الله»، وهي الكلمة الاصطلاحيّة التي

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

وردت في **القرآن الكريم** بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾[٢].

والصبغة من الانصباغ الذي يعني، بحسب مدلوله اللغويّ العامّ، إضفاء اللون أو السمة الخاصّة على أمر من الأمور، أو حقيقة من الحقائق. وقد نفترض معها العروض على أمر أو حقيقة خالية من تلاوين الشكل أو المضمون، فتعطي الصبغة للحقيقة أو الشيئيّة سمتها وهويّتها، كما تحتمل الطروء على هويّة فتعيد صياغتها من جديد.

وعليه، فعندما نتحدّث عن الصبغة الإلهيّة قد نفترض أنّها ما يعيد تشكيل هويّة الكائن بما يتناسب مع النعمة الإلهيّة، كما قد تفترض أن تعطي هذه الرحمة الإلهيّة للكائن هويّته الجعليّة الفطريّة الأولى والتأسيسيّة، فتكون الهويّة هنا بمعنى الذات عينها.

ثمّ إنّ من الامتدادات الافتراضيّة التي تأخذنا إليها الآية، هو التمييز بين نحوَين من الصبغة: النحو الأوّل، صبغة الله سبحانه، وهي التي خلق الله الناس عليها، والتي أسمتها بعض الروايات تارةً «الفطرة»، وأخرى «التوحيد»، وثالثةً «الميثاق»، أو الولاء والولاية لله عزّ وجلّ. وإن كان بعض المفسّرين ذهب إلى القول إنّ الصبغة هنا بمعنى الختان، وهو في قبال ما درجت عليه المسيحيّة من التعميد، وذهبوا إلى القول إنّها استمرار للحقيقة الإبراهيميّة. ولكن لو أخرجنا كلامهم الأخير من هذا السياق لتوفّرنا على جامع مشترك في معنى «صبغة الله» ودلالتها، حسب الإسلام، هو الإضفاء الإلهيّ التكوينيّ للإنسان على أصالة الطهارة التي خلقه الله عليها، والتي لا تبديل لخلق الله فيها، إلّا أن يخرّبها بعض الناس بالمعصية التي قد تصل إلى أن تطبع على القلب سوادًا فتسدّ منافذ النور والرحمة الإلهيّة؛ النحو الثاني، صبغة الناس، أو ما دون الله سبحانه، ممّن يمكن له أن يبدّل في مجرى حقيقة الإنسان، إمّا بفعل الخطيئة الأصليّة، أو نقص في نفس وجوده عن الله سبحانه. وذلك عبر الإيمان أو التوبة. والأولى قد تتمثّل بالتماهي مع المخلّص عبر المقدّس من الشعائر، بينما الثانية فهي بالتدارك لاستعادة الأصل المرجوّ من هدف الحياة والإيجاد.

وبكلا النحوَين، أو الافتراضَين، فإنّ حديث الصبغة يدلفنا إلى الحديث حول الإنسان في طبيعته وطباعه، في روحه ومسلكيّاته، في نفوذه بالحياة، وما ينفذ فيه بتأثير من الاعتقاد، والأخلاق، والتجارب، والعلاقات بما فيها علاقته بربّه، أو علاقته بنفسه؛ ﴿كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ

(٢) سورة البقرة، الآية ١٣٨.

فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾[3].

إنّ الصبغة، بمعنًى من المعاني، هي شريعة من الروح المبثوثة في شريعة القول والفعل، تصبغ الحرف والكلمة بصبغة الله، فتبثّ فيها الحياة التي لا موت فيها. من هنا، هي توحيد، وولاء، وميثـاق، وسلام دين اصطُلـح عليه بـ«الإسلام»، بمعنيَيه (١) التسليـم لله الذي عليه قام كلّ دين، و(٢) الإسلام المحمّديّ بما هو استمرار كماليّ لكلّ دين إسلاميّ وحيانيّ. وبكلّ وجه محتمل، فإنّ صبغة الله هي الفطرة لما تحويه الفطرة من كلّ الوجوه التي سبق وأن أشرنا إليها.

ولـو أردنـا التمعّن في العلاقـة الدلاليّة بين الصبغـة والفطرة، فإنّ فهمهـا يقضي بوعي الفطـرة أوّلًا، وذلك لاعتبارَين. الاعتبار الأوّل: إنّ تعبـير الفطرة أكثر انتشارًا ورسوخًا في الذهـن الدينيّ العامّ والاستخـدام النصّيّ عند المسلمين من تعبير الصبغـة؛ والاعتبار الثاني: إنّ الفطـرة تحيلنـا إلى أمر أو حقيقة قائمة عند النفس، إمّـا على نحو القابليّة، وإمّا على نحو الفعليّـة، وكذاتيّة من ذاتيّاتهـا الوجوديّة، بينما الصبغة يغلب عليها طابع إلحاق شيء بشيء، وقد يكون هذا الملحق عرضًا عارضًا.

مـن هنـا، فعندمـا نريد معرفة دلالـة العلاقة بـين الفطـرة والصبغة، حسـب الأدبيّات الإسلاميّـة، فإنّ علينـا استحضار أنّ الفطرة أمـر قائم بالذات الإنسانيّـة، وأنّ صِبغتها هي المسمّـاة بصبغة الله دون بقيّة الصبغات، أو الهويّات، التي يُحدثها الإنسان بفعله عند نفسه وذاتـه. فالأصـل هو لونها وسَمْتُها الإلهـيّ، لكنّها من المرونـة في القابليّات بحيث يمكنها التشـكّل حسب التربيـة، والثقافة، والاكتساب. والقرآن يعلـن أنّ الإنسان مهما صاغ من الصبغة فلن يضاهي حُسن صبغة الله التي صبغ الناس عليها.

هـذا الفهـم للصبغة الإلهيّة والفطـرة في الإسلامٍ هو الذي كوّن الوجهـة التي تقول إنّ الإنســان في أصل وجوده مخلوق على الصلاح، والطُهـر، والفضيلة. إنّه إنسان الدين القيّم والذات السويّة، من دون أن يعني ذلك أنّ هذه السمات هي حدّه الأخير، بل هي لونه، أي صبغتـه التي أرادها الله له، لكنّه قابل لنجد آخر، وسبيل مختلف، بل لسُبُل متعدّدة تتوافق مع سبيـل الصبغـة المُسمّى بالصراط بمقدار ما يقترب السبيل المتعدّد مـن الصراط، أو يبتعد عنه. فهنـاك سبيل الله، وسبيل النبيّ، وسبيل الوليّ، وسبيـل الصالحين، وسبيل الشيطان، وغيرها كثير.

(٣) سورة الحشر، الآية ١٩.

لكـنّ كلّ سالك سبيلَ الحياة قاصدٌ ربّه الكامل القيّـوم، وإن أخطأ أحيانًا في معرفة اسم المقصـد ومصداقـه. ومن هنا، فتعـدّد الاتّجاهات، والملـل، والمذاهـب، والأديان، ينطوي علـى وحدة مـن المقصد التكوينـيّ، وإن تعدّدت لديـه التعابير، والتسليمـات، والشعائر، والإسلامات.

فالقلب المصبوغ بالله مفتوح على كلّ صبغة رحمة، أو إن شئت فقل على كلّ صبغة وفاء طالما أنّها لا تنطلق من قلب مطبوع، أي قلب نسي نفسه لمّا نسي ربه. وسرّ نسيان الربّ هو الغفلة عن الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وفاضت حبًّا لكلّ موجود، وسرّ الرحمة، ومعرفة الرحمـة، هو الذكر الواصـل بين الخالق والمخلوق. وحده مثل هذا الذكـر يصحّ أن نسمّيه بـ«الذكـر الحكيم»، و«الصراط المستقيـم»، و«فطرة الله» التي فطر الناس، كلّ الناس، عليها، فكانت، وكانوا، صبغة الله.

إنّ صبغة الله أيّهـا السادة، هو أنت، وهو، ونحن جميعًا؛ المخلوقون بيمينه، وكلتا يدَيه يمـين. ورمزيّة يد الله سبحانه تعني القدرة والرحمة الرحمانيّـة التي ما عاداها إلّا الشيطان. وهـل الشيطان إلّا ذاك الـذي كفر بالنعمة والرحمة لـمّـا قال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْـهُ﴾[4]؟ إنّه عنوان «الأنا» التي لا ترى فوقها شيء. مؤمن بالله هو ذاك الشيطان أيّها الإخوة، لكنّه، ومن موقعه الإيمـانيّ، كفر لمّا تنكّر لخلق الله من آدم وذريّته، وكم من شيطان مريد، باسم الدين والإسلام ومن مواقعه الإيمانيّة - بالـ«أنا خير منه» - كفَر وكفّر، فهل هذه صبغة الله أم صبغة الشيطان؟

وكـم مـن لسان لهج بتنكّـره لله ودينه، لكنّـه كان صاحب قلب مفتـوح على الرحمة والصلـة. فهـو بذلك صاحب سبيل، مهما تـاه سيجد عند آخر الطريـق أنّ الله عنده ليوفّيه حسابه. صحيح أنّه سبيل غير الصراط، لكنّه أقرب لصبغة الله منه لأيّ صبغة أخرى.

إنّ الـكلام حول صبغة الله وفطرته يستدعي منّا فتـح القلب على معايير تتجاوز حدود الدين الضيّق، والمذهب، أو الملّة المخنوقة.

إنّ صبغـة الله، في فهمـي، هي ذاك الإنسان الـذي تتّحد فيه آية النفـس مع آية الكون، مـع آية الكلمة والذكر الحكيم؛ وحدة تشـكّل حقيقته وطبيعته التي فاضت نورًا لا يشعّ إلّا في انعكاسـات مرايا الحياة، والتجربة، والابتلاءات الصانعـة، من جدليّة الخير والشرّ، مقام استخـلاف الملك الديّـان. صبغة الله هي لاهوت إله يحاكي ناسـوت إنسان، محاكاة قرب،

(٤) سورة الحشر، الآية ١٩.

ولطـف، وعطف، وحبّ، وصدمة إثـر صدمة. إذ لا قرب، ولا حبّ، ولا لطف، من دون صدمـة رحمة اسمها الصبر على البلاء. إنّ صبغة الله هي صبغة دينيّة تبحث عن صبغة قران مع دنيا نلازمها بالعزّة والقوّة البانية، ونصطحبها بعد الموت بكرامة عيش لا يعرف الموت، ولا الفقر، ولا الجهل، ولا الغفلة.

وكلّنـا في هـذا الصراط على حدٍّ سواء، إذ كلّنا لله، وكلّنا إليـه راجعون، وكلّنا من نفس واحـدة صـارت أنفسًا كثيرةً، ومنـازل، وأبوابًا كثـيرة، وأديانًا، وأممًـا، وشعوبًا، تتخالف لتتعارف، وتتسابق نحو الخيرات.

ولا ضـير، إن اعتقدنـا، أو اعتقـد غيرنا، أنّنا أحسن من غيرنـا، أو غيرنا أحسن منّا، في الخـيرات، لكنّ المهمّ أن نحفظ الخير في ميثاق الولاء والتوحيد لله الرحمن الرحيم، الذي له نختم بالقول أنِ الحمد لله ربّ العالمين.

المعموديّة والصبغة

جورج خضر[1]

تقوم الأنظومة المسيحيّة على تركيب إلهيّ بشريّ، إنّما نسمّيه سرًّا لأنّه اتّحاد صورة ورمز، أي اتّحاد المحسوس وغير المحسوس. ويرجع ذلك إلى محلّ التجسّد من هذه الأنظومة. فإذا كان كمال المسيح في جمعه الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة، فإنّ كمالنا في التشبّه به. ولئن اصطبغ الكون بالله، في موت المخلّص، بالماء والدم، فإنّ معموديّة المسيح، في نهر الأردن، هي صورة عن هذا الاصطباغ. وبـ«المعموديّة» يكتمل تشبّهنا بالمسيح، فيصير المسيح منعكسًا فينا، ونكتسب صبغة الله التي إذا حلّت فينا تؤلّهنا.

المفردات المفتاحيّة: المعموديّة؛ قيامة المسيح؛ الكلمة؛ «الاتّخاذ»؛ الأيقونة.

﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾[2]؛ هذه الآية من سورة البقرة تُدخلنا في مقولة الصبغة الإلهيّة، بل تقول إنّ لله صبغةً شبيهةً باللون الذي يلزم ثوب الإنسان. ويُنسب الثوب إليه بالمقابلة بسبب من التلازم بينهما. هنا ندرك أنّ التنزيل لم يكتفِ بالإيحاء إنّ لله صبغةً كما في بدء الآية، ولكنّه أوضح أنّه هو نفسه صبغةٌ وليس فقط ذا صبغة. إنّه ليس فقط ذا لون، ولكنّه كلُّ اللون من حيث إنّه الرؤية الكاملة. هذه جرأة القرآن؛ أن يكون ربّك فيه كلُّ اللّون لأنّ الوجود صورته. والصورة في المثال، أو بالمثال، قائمة، كما أنّ المثال حياة لنا لكونه ينعكس أمامنا، أو فينا.

شيء من وجوديّة الخالقيّة أنّها تنعكس في المخلوقيّة. إذ لا يهمّ الخالقيّة أن تقوم مكتفيةً بذاتها، بل تهمّها صورتها في المخلوق. بين كلّ خالق ومخلوق في الكون حبّ، أو حنان،

(١) متروبوليت جبل لبنان للروم الأرثوذكس.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٣٨.

وإلّا لما فُهم الكون، ولما التحم. هكذا بين النجم والنجم قربى، وإلّا لما أُحيط بوحدة الفلك.

كلّ تلازم بين شيئَين حبّ، إذ هو لحمةُ قرباهما. والحبّ بينهما يُصلحُ ما فات الثنائيّة، أو ما انتقص منها. الثنائيّة محكومة بالمواجهة، أو الجبه. وتتجاوز نفسها بالامتداد إلى قدّام، أي إلى لقاء في الثالث. الله وحده يكسر الثنائيّات المتجابهة لأنّه هو وحده الثالث.

الله يكسر التعدّد بوحدة وجهه؛ يجمعنا إلى وجهه، وفيه نتصوّر واحدًا. أن ترى الوحدة في التعـدّد، أو التنوّع، هو أن ترى الوجود واحدًا. والوجودُ أدرك وحدته لمّا مات المسيح. يجب أن يموت هذا الوجود ليُنزل الله علينا وجودًا جديدًا آتيًا من حنانه. ما من قيامة إلّا من مـوت، إذ يجب إلغاء كلّ عتيق لنصبـح في الجديد المطلق، ذلك الذي جعله الله على صورة جِدَته.

لقـد انسكب هذا من كيان المسيح في القلب البشـريّ، وفي عقول الناس، ومنه جاءت وحدتهـم. وتجلّى لنا هـذا بالأبـرار، لأنّ الأبرار يصـوّرون الوجود الذي يجعـل لنا حياةً جديـدةً. وإذا أدركت برّ أقرانك يتجلّى البرّ الـذي الله صانعه، وينقلب وجودك إلى السماء التي تحتوي الأرض.

تنفح الأرض نفثات إلهيّةً لا تزول ولا تضمحلّ، ونقلها إلينا المسيح بروحه في الصليب والقيامـة، ونحـن بها بتنا قياميّين إلى الأبد، وهي صبغة الكـون الجديد. فهناك، بمشيئة الله، معموديّة للكون كلّه، إذ هناك طاعة كونيّة لا تفنى. وهذا كلّه يتمّ بالروح الساكن فينا. فمنّا تنطلق صبغة الله إلى ما هو عاقل في هذه الدنيا، أوّلًا، ثمّ إلى غير العاقل.

في الحقيقـة، إنّ اصطبـاغ الكون بالله إنّما هو اصطباغٌ تحقّـق نهائيًّا بموت المخلّص على الخشبـة، أي بالماء والدم. تلك هي أولى المعموديّات الحاملة الخلاص، وكلّ معموديّة جاءت بعدها صـورة عنها. لقد حصل الخلاص مرّةً واحدةً. لذلـك نؤمن بمعموديّة واحدة لمغفرة الخطايا، وهي الحاملة كلّ الرجاء.

كانت صورتهـا معموديةُ المسيح في نهر الأردن. معناها ظهـور الثالوث القدّوس على النهر مُصَوّرًا لنا آبًا بصوته، وابنًا بجسده، وروحًا قدسًا بشكل حمامة. أهمّيّة هذه المعموديّة لا تنحصـر بأن شكّلت لنا رسم معموديّتنا وحسب، ولكـن لكونها مهّدت لنا فهمنا لموت السيّـد وقيامتـه. انغماس المخلّص في المـاء رافقه صوت الآب – «أنـت ابني الحبيب» [٣]–

(٣) لوقا، ٣: ٢٢.

وصورة الحمامة الكاشفة الروح القدس.

معموديّـة السيّـد تتمّة لسرّ فدائه إذ ينغمس في ماء النهر (صورة المـوت) ويخرج منه (صـورة القيامـة)، ومعموديّـة المخلّص لم تكن انطلاقـةً، ولكن تهجئةً لانطلاقـه إلى موته وقيامته.

جاء السيّد ليشهد للحقّ، وكان آخر تعبير عنده عن الشهادة انسكاب دمه على الخشبة.

نحـن لسنا نجيء من صـورة معموديّته؛ نجيء من موته. قبله كان كلّ شيء فيه صورةً عن هـذا الموت. بموتـه جعلنا الربّ مسحاء معـه، وأقامنا من بين الأمـوات، ولكنّا لا نجيء من أنفسنا. نتلقّى حياتنا الجديدة من موته؛ هذا الذي به نحيا ونذوق القداسة.

وتنسكـب فينـا القداسة منه، وتبقـى له وفيه وإليـه إلى إكمالها فينـا مجتمعين في جسد واحد. هذه نزلت إلينا من صليبه أوّلًا، ثمّ انتشرت فينا بقوّة الروح القدس الذي انتظرناه في العنصرة التي حلّت على التلاميذ، واستمرّت فينا في كلّ قدّاس إلهيّ.

كلّ شيء من المسيح، ثمّ ينتشر فينا كما يبثّه في كلّ واحد. وإذا ما انتشر نصير، أيضًا، معه وإليـه، ونصطبغ به كلّ يوم من بعد الصبغة الواحـدة التي نزلت علينا في حوض المعموديّة. وإذا مـا تجدّدنا بالـروح يكون هذا فينا فعل معموديّتنا الواحدة، لأنّ كلّ تقديس ينبثق منها، ويبقى الماء المقدّس والميرون علينا طوال أيّام حياتنا، والميرون هو ظفر الروح.

«يـا جميع الذين بالمسيح اصطبغتـم (اعتمدتم) المسيحَ لبستم»[٤]؛ هـذا ما قاله الرسول بولـس. إنّ الربّ يسوع الذي نلنـاه بالصبغة المحيية إنّما يلازمنا كمـا يلازم الثوبُ الجسد. فـإذا رأيت أنت إلى إنسان، تراه مرتديًا ثوبًـا، وتعرف شكل جسده، أو حجمه، من خلال الثوب. علاقة عينَيك وهذا الإنسان الثوب.

هكذا إذا رأيت مسيحيًّا تكون مشاهدًا المسيح، لأنّ هذا الإنسان اتّخذ بالمعموديّة شكل المسيـح - «المسيحَ لبستـم». وكما صار الثوب لصيق جسدك، يصبـح لصيق كيانك مجدِّدًا إيّاه، وحاملًا إيّاه على صورة السيّد.

ألا تعلمـون أنّنـا حين تعمّدنا لنتّحد بالمسيـح يسوع تعمّدنا لنموت معه، فدُفنّـا معه بالمعموديّة، وشاركنـاه في موته، حتّى كما أقامه الآب بقدرته المجيدة من بين الأموات، نسلك نحن أيضًا في

(٤) الرسالة إلى غلاطية، ٣: ٢٧.

حياة جديدة؟ فإذا كنّا اتّحدنا به في موت يشبه موته، فكذلك نتّحد به في قيامته[٥].

مشاركة في موت الربّ؛

مشاركة في دفنه وقيامته؛

المسيح منعكس دائمًا فينا لنتّخذ حياته ذاتها فينا. وإذا لم يحصُل هذا فينا، وسَعَينا إليه كلّ يوم، تكون حياته حكايةً تُحكى، لا كلمةً من الآب فاعلًا كلّ يوم بالنعم والبركات.

هذه صبغة الله الدائمة. هذه هي المعموديّة المستمرّة التي تتجدّد بذاتها من الروح القدس. ولكوننا كنيسة المسيح المستقرّ فيه الروح القدس، بات كلّ منّا «مسكنًا لله بالروح». كنيسة المسيح تبقى له لكونها مسكن الروح.

اندماجنا بالمسيح نسمّيه «الاتّخاذ». والمعنى أنّ كلّ ما فيه صار لنا، وأنّ بشرتنا جعلها له مؤلّهًا إيّاها بضمّها إلى ألوهته. نشترك بها، وإن لم نتحوّل إلى جوهرها. نشترك في إشعاعاتها.

يكمن جانب من سرّ المسيحيّة أنّها تجمع بين الواقع والرمز، فلا يمحو الرمز الواقعَ، فكأنّه يأتي واصفًا الواقع ليعبر هذا إليك. لا بدّ من الرمز في ديانة تنقل إليك الكلمة في أبديّته، ولكن تنقله متجسّدًا، ومرموزًا إليه أيضًا، في سرّ مكنون، وحديث عنه مكشوف بكلام وصور. وهذا ما تراه كنيسة جعلت من الأيقونة لغةً من لغاتها.

الأيقونة صبغة بمعنى أنّها تعبير من تعابير القداسة. وليس فقط بمعنى أنّها محلّ تصوير قدسيّ. القداسة، حقيقةً، صبغة نفسها؛ واقع لذاتها، ولا تحتاج إلى كلمات، أو صور، خارجة عنها. الرمزيّة، بمصطلحنا الكنسيّ، ليست تعبيرًا فينا. إنّها لغة لذاتها. هي ناقلة للعمق الذي في الحياة الروحيّة.

كلّ شيء في الكنيسة لغة، أي وجه كامل للحقيقة، وبهذا المعنى ينتمي إلى الصبغة الإلهيّة، ولو لبس بشرتنا. إذ الأنظومة المسيحيّة قائمة منذ الخلق على تركيب إلهيّ بشريّ، في جمع بلا اختلاط، كما هما طبيعتا المسيح.

كلّ أشياء الكنيسة، مجموعةً متجانسةً، هي صبغة المسيح، وإذا جئنا منها نجيء منه بسبب من القران الروحيّ، أو السرّيّ، القائم بينه وبين الكنيسة العروس.

(٥) رومية، ٦: ٣ إلى ٥.

مشكلة الأسرار في الكنيسة أنّها صورة ورمز، أي اتّحاد المحسوس وغير المحسوس، وما من شكّ أنّ هذا عائد إلى أنظومة التجسّد في المسيح، والتجسّد هو، بآن، إقامة المسيح في الأرض مع بقاء إقامته مع الآب في الروح القدس.

بعد حلول الابن في أحشاء البتول بتنا قادرين أن نتكلّم عنه كإنسان، مع وعينا الدائم أبديّةَ أقنومه الإلهيّ.

كمال المسيح في جمعه الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة في شخصيّته الواحدة. كمالنا نحن إذا تشبّهنا به أن نكون إلهيّين وبشريّين معًا. بهذا نكتسب صبغة الله التي إذا حلّت فينا تؤلّهنا. وفي الفهم المسيحيّ شرقًا وغربًا أنّها تأتي إلينا بقوّة الله كاملةً، وهي عاملة خارج جوهره، أي فينا، بكلّ القوّة التي في جوهره.

ما علاقة الله بالبشر؟ تلك هي المشكلة الكبرى منذ العهد القديم. هل تقوم على إرسال الأنبياء بحيث يتكلّم الربّ بلسانهم، فيكون للناس إلهًا، ويكونون هم له شعبًا، يمشي أمامهم فيمشون هم معه، أي هناك بينه وبينهم معيّة. وهل المعيّة غير المشاركة؟

كلّ قصّتنا مع الله هي هذه: هل إنّ سيرنا معه هو أن نتشبّه به – والعبارة لبولس – بحيث لا تميّز بين سيرنا وسيره؟ هل من فرق أن نكون معه أو أن نكون فيه؟ من يمشي عند ذاك؟ هل إذا مشى نحن فيه نمشي؟ كلّ قصّتنا مع الله أن نعرف أين نحن في مِشيته. إن أحببنا أن نحكيَ لغة الحبّ لا نكتفي بالقول إنّا نسير وراءه، لأنّ في هذا تفريقًا، ولكن أن نقول إنّنا نمشي فيه، لأنّ في هذا محبّةً.

في الحقيقة، إن مشى نمشي، وإن أحسسناه واقفًا نقف، إذ نتحرّك به وفيه وإليه. لا نملك قوّةً في ذاتنا، ولا هدفًا. إنّه يعيّن الهدف ونقصده، وإلّا كنّا في الصحراء التي لا يبدو فيها هدف.

نحن لا نقدر أن نتبيّن الله هدفًا ما لم ننقّ أنفسنا من كلّ «نجاسة الروح والجسد». هذا تعبير كنسيّ نريد به تنقية الكيان كلّه. إن لم نبغ ذلك ليست لنا مسيرة إلى الله، أي نبقى بلا كيان سليم. صحّ أنّ الرؤية تنزل علينا من فوق، من حيث هي نعمة، ولكن لا تتحوّل إلى فعل إن لم نسلّم للربّ بلا تحفّظ.

بلا فهم إلهيّ لكيانك من جهة، وبلا إرادة لإسلامه لله، لا طريق لك إلى ربّك. أنت في التيه. ويبدأ السير عندك إذا دمغك ربّك بحبّه، وأخذ بيدك إلى الصالحات الباقيات. كلّ

عقــدة، إذ ذاك، تنفكّ. ليس المهــمّ فقط أن تحاول فكّ عقدك على طريقــة التحليل النفسيّ الحديــث. دعِ الله يفكّ لك عقــدك، وهذا يبدأ عندك، بحبّك للــربّ، وارتمائك في حضنه الأبويّ.

بعد ذلك تبدأ المسيرة.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة (*)

صفر	فلسفة الملّا صدرا	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	0
١	التصوّف والعرفان	Mysticism and Gnosticism	1
٢	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	2
٣	التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	3
٤	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	Contemporary Islamic Philosophical Trends	4
٥	الإيمان وإرادة الاعتقاد	Faith and the Will to Belief	5
٦	الهرمنوطيقا	Hermeneutics	6
٧	الأخلاق والدين	Ethics and Religion	7
٨	فلسفة الدين	Philosophy of Religion	8
٩	لغة الدين ١	The Language of Religion I	9
١٠	لغة الدين ٢	The Language of Religion II	10
١١	الدين والعلمنة	Religion and Secularism	11
١٢	المعرفة الدينية: جدليّة العقل والشّهود	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	12
١٣	الدين، الفنّ والتصوّف	Religion, Art and Mysticism	13
١٤	إشكاليّة الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	14
١٥	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	15
١٦	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	16
١٧	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	17
١٨	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	Man in the Islamic Theistic System	18

(*) تجد فهرسًا موضوعيًا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة

١٩	الحوار الدينيّ	Religious Dialogue	19
٢٠	الزمن	Time	20
٢١	عودة المتافيزيقا	The Return of Metaphysics	21
٢٢	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	Eschatology	22
٢٣	الجسد (المقدّس والمدنّس)	The Body, Sacred & Profane	23
٢٤	الإيمان	Faith	24
٢٥	الوحي	Revelation	25
٢٦	الطبيعة البشرية [١]	Human Nature [1]	26

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / ى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ـِ
u	u	ـُ
a	a	ـَ

’	’	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
‘	‘	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

is through baptism that our imitation of Jesus becomes most perfect. Accordingly, Jesus is reflected within us, and we acquire the *ṣibghah* (hue) of God, as it occurs within us and renders us divine.

Key terms: Baptism; resurrection of Jesus; logos; *al-Ittikhādh* (to be taken by); iconography.

SEMINAR

Introduction

Nader El-Bizri

American University of Beirut

Ṣibghah (Hue) in Islam

Shafik Jaradi

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

The *fiṭrah* engrained in human beings has the best of *ṣibghahs* (baptism; color; hue). It is this *ṣibghah* of God that bears witness to the origin of man, an origin of purity and righteousness. Human beings, however, by virtue of their volition, are open to countless courses of choice that may drive them away from the right path (*aṣ-Ṣirāt*), risking the closure of the heart, rather the substitution of the baptized heart for a sealed (*maṭbū'*) heart, a heart baptized by Satan who got totally engrossed in his *'Anā* ("I"). Those who openly deny the belief in God, but whose hearts are open to mercy and communication with others, are, as a matter of fact, closer to the baptism of God than any other, for the crux of the matter is the race towards the good (*istibāq al-khayrāt*).

Key terms: "*Ṣibghat-Allāh*"; identity; *al-Fiṭrah; al-Qalb* (heart).

Baptism and *Ṣibghah*

George Khodr

Greek Orthodox Church of Antioch

The Christian system is based on a combined human-divine complex which we dub a "secret" as it is a union of image and symbol, a union of tangible and intangible. This is so because of the unique standing of embodiment within this system. If the perfection of Christ lies in his encompassing the divine and human natures at once, our own perfection, then, lies in imitating him. And whereas the whole universe became hued with God—through water and blood—upon the death of the Savior, then the baptism of Jesus in the Jordan River is an image of this original baptism. It

Human Nature: Justice versus Power

Noam Chomsky vs. Michel Foucault

Trans. Ali Yussef & Mohammad Ali Jaradi

While language and discourse form the starting point in the debate between Chomsky and Foucault concerning human nature, the main concerns pertain to the political implications inherent in the various conceptions of this nature. And while Foucault was skeptical as to how "scientific" the notion of nature is—it is, to him, more of an epistemological indicator used to delineate the various types of discourse, whether in theology, biology, or history—Chomsky, conversely, sees no choice but to embrace a system of rules that guide our individual, social, and intellectual behavior. He locates these rules within the mind—or human nature—thus indicating his firm belief in innate organizing principles. As for Foucault, as he emphasizes the inevitability of historical determinisms, he affirms the need for rules, yet he locates these outside the mind, in the realm of human practices, whether economic, psychological, social, or technical.

Key terms: Human nature; scientific progress; creativity; freedom and limitation; knowledge and power.

The Ethics of Discussion in Habermas: A Human Nature Perspective

Wafaa Shaaban

The Lebanese University - Beirut

With contentions against transcendentalism, Habermas proceeds from the actual social context to put forth a moral philosophy grounded in discussion as a pretext to the restoration of human nature. Along these lines, he aims at proposing a solution for the problem of reason with a view of studying the conditions of possibility for the social individual, without straying from the perspective of the modern understanding of the world. Habermas holds that the solution is in curbing instrumental reason by rendering it communicative. He thus directs his project toward reformulating the communicative relation between individualism and social life, upholding reason and respecting freedom, on one hand, and preserving universality and practicality, on the other, through what he terms "the ethics of discussion."

Key terms: Jürgen Habermas; human nature; rationality; discussion; Frankfurt school; ethics; communication; argumentation.

References

Alan Ryan, "Habermas 'Aw Quwwat at-Tafkīr al-'Ījābī," trans. Khālid al-'Akārī, *Abwāb* 33 (Dār as-Sāqī, 2003).

'Alā' Ṭāhir, *Madrasat Frankfurt Min Horkheimer 'Ilā Habermas* (Beirut: Manshūrāt Markaz al-'Inmā' al-Qawmī).

J. Habermas, *connaissance et intérêt* (Paris: Tel Gallimard, 1979).

_______, *de l'éthique de la discussion* (Paris: Flammarion).

_______, *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris: Puf, 1987).

_______, *Morale et communication* (Paris: Champs-Flammarion, 1999).

_______, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: Fayard, 1995).

Y. Cusset, *Habermas, l'Espoir de la discussion* (Paris: Michalon, 2001).

S. R. Bhatt, "*Nyaya Vaisesika*," in B. Carr and I. Mahalingam (eds.), *Companion Encyclopaedia of Asian Philosophy* (London: Routledge and Kagan Paul, 1997).

The Laws of Manu, Sacred Books of the East, trans. G. Buhler, ed. M. Müller (New Delhi: Aryan Books International, 1993).

The Nyaya Sutras of Gautama, trans. G. Jha, 2nd edn. (New Delhi: Motilal Banarsidass, 1984).

Human Nature in Hinduism

Ahmad Majed

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

The soul (Atman) constitutes the very essence of human nature and is analogous to the supreme soul of Brahman. As such, it is simple and cannot be grasped by the sensory organs or through mental analysis. Religious experience, alone, allows for arriving at that primordial constituent in every human being. Thus constituted, the soul dwells in the human heart, attempting to revitalize the elements that lead to redemption through resemblance of its origin, and unity with it. When man is heedful of the purity of his primordial nature, he unites with Brahman, and arrives at the state of peace of mind and soul. This does not suggest renouncing the world, or somehow fleeing from it altogether, but rather stands for organizing the world through a set of conciliatory and ethical actions, far removed from any personal advantage or profit, but based on an element of harmony that enables man to reach his very pure origin.

Key terms: Human nature; Hinduism; Atman; Avidaya; knowledge; salvation; subject and object.

Refrences

'Alī Zay'ūr, *al-Falsafah fī al-Hind* (Beirut: Mu'assasat 'Izz ad-Dīn lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1993).

J. Koller, *al-Fikr ash-Sharqī al-Qadīm*, trans. Yūsuf Ḥusayn, ed. 'Imām 'Abd al-Fattāḥ 'Imām (Kuwait: al-Majliss al-Waṭanī lī-ath-Thaqāfah w-al-'Ulūm w-al-Funūn w-al-'Ādāb, 'Ālam al-Ma'rifah's edn., vol. 199, 1995).

J. R. Ballantyne, *The Sankhya Aphorisms of Kapila* (South Carolina: BiblioBazaar, 2009).

Katha Upanishad, ed. and trans. M. Müller (New Delhi: Aryan Books International), part II, vol. 15.

L. N. Chaturverdi, *The Teachings of Bhagavat Gita* (New York: Sterling Publishing, 1991).

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses* (Paris: Payot, 1978).

R. Garbee, "Sankhya," in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religions and Ethics* (New York: T&T Clark), vol. XI.

S. F. Muni, *Yoga* (New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2006).

Natural Theology and the Existential Knowledge of God:

Revelation in Rudolf Bultmann's Theology

Antoine Fleyfel

Université Catholique de Lille - France

While philosophical and theological currents, Christian and non-Christian, speak extensively about natural theology, viz. the knowledge of God through creation or mind, Rudolf Bultmann, against this trend, stresses his opposition. Bultmann, still faithful to the reformist, Martin Luther (1483-1546), formulated his theology under the influence of Martin Heidegger's (1889-1976) existential philosophy, while firmly adhering to a dialectical theology. He held that man could hardly know God by virtue of his own capacity, or through the observation of nature and history, for both carry the trait of rebuffing God. Rather, God discloses Himself in the very being of man, and through his [man's] own special historicity (*Geschichtlichkeit*).

Key terms: Rudolf Bultmann; dialectical theology; natural theology; human nature; revelation; faith; trust; hope.

References

R. Bultmann, "Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament," in *Glauben und Verstehen* (Tübingen: Mohr, 1960).

John Locke, *Risālah fī at-Tasāmuḥ*, trans. 'Abd ar-Raḥmān Badawī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Maghrib al-'Islāmī, 1988).

Human Nature and the *Maqāṣid* of Political Sociality

Hasan Jaber

The Lebanese University - Saida

Society—political constraints considered—is the vessel wherein human nature dwells. The fact that the *fuqahā'* (jurisprudents) overlooked the significance of human sociality (*ijtimā'*), in addition to lacking any clear vision as to the *Maqāṣid* (purposes; objectives) of the vicegerency (of man), adversely affected the uncovering and codification of the integrative pathways (of human perfection) prescribed by the Qur'ān. The prescribed integrative track is complicated at both levels, the material and the spiritual, and human nature is inherently transcending (material and spiritual restraints), even illusive and uncontainable. As such, the legislative Qur'ānic approach needs to be correspondingly sophisticated so as to surmount material and spiritual impediments, while preserving human freedom necessary to deal with incessantly impending tests and trials (*balā'āt*), and furnishing the grounds for the proper socio-political conditions that would prevent political restraints—as necessary as these are—from hampering the fulfillment of man's potentials.

Key terms: Human nature; human sociality; *maqāṣid al-Qur'ān; al-fiṭrah*; trials; will; liberty.

References

Baruch Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt w-as-Siyāsah*, trans. Ḥasan Ḥanafī, 4th edn. (Beirut: Dār aṭ-Ṭalī'ah, 1997).

Immanuel Kant, *Naqd al-'Aql al-'Amalī*, trans. Ghānim Hanā, 1st edn. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2008).

'Ibrāhīm b. Mūsā ash-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī 'Uṣūl al-Fiqh*, part II (Beirut: Dār al-Ma'rifah), vol. II.

Al-'Imām 'alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, Bāb al-Ḥikam.

Jean-Jacques Chevallier, Thomas Hobbes, *Tārīhk al-Fikr as-Siyāsī*, trans. Muḥammad 'Arab Ṣāṣīlā, 4th edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah lī-ad-Dirāsāt w-an-Nashr, 1998).

Jean-Jacques Rousseau, *Fī al-'Aqd al-Ijtimā'ī 'Aw Mabādi' al-Qānūn as-Siyāsī*, trans. 'Abd al-'Azīz Labīb, 1st edn. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabiyyah, 2011).

Human Nature Beyond-the-Concept:

An Inquiry into the thought of Hans Urs von Balthasar

'Fadi Abdel-Nour

Université de Montréal – Canada

By and large, most thinkers tend to approach the concept of human nature using generalized and inflexible terms, without taking into account man's deep rootedness in history and in the body. Accordingly, by what means can we attempt an inquiry that together takes into possession being and becoming to keep man open to both the earthly and spiritual worlds on the basis of love? In what ways is this possible through the gestalt that manifests itself as a secret, so that the concept overcomes the vacuity of its content through the dynamism of the beyond-the-concept?

Key terms: Hans Urs von Balthasar; human nature; gestalt; the secret; the part and the whole; love; decency.

References

H. U. von Balthasar, *A propos de mon œuvre Traversée* (Bruxelles: Lessius, 2002).

_______, *De l'intégration: Aspects d'une théologie de l'histoire* (Paris: DDB, 1970).

_______, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (Paris: DDB, 1958).

_______, *La Dramatique divine*, Tome II : *Les personnes du drame*, vol. 2 , *Les personnes dans le Christ* (Paris: Lethielleux, 1988).

_______, *La Théologique*, vol.1: *Vérité du monde* (Namur: Culture et Vérité, 1994).

_______, *L'amour seul est digne de foi* (Paris: Aubier, 1966).

J. Ellul, *Le bluff technologique* (Paris: Hachette, 1988).

L. Feuerbach, *Essence du christianisme* (Paris: Librairie internationale, 1864).

M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (London: Heinemann, 1973).

N. Kompridis, *Critique and Disclosure: Critical Theory between Past and Future* (Massachusetts: MIT Press, 2006).

Philosophical Reflections on Human Nature through Contemplating the Interpenetration of the Other in the Self

Nader El-Bizri

American University of Beirut

The self regards itself *directly* in the context of its becoming, and *indirectly* (reflectively) through regarding mankind in general. This phenomenological apprehension benefits from the capabilities of language, the Arabic language in particular, in order to reveal the uniqueness of the self, in light of its ability to function as both the seer and the one who is seen at once, as it discerns the effect of the other amid its very self. The other is intertwined with the self, not merely its symptom, but an existential component thereof. The self is indebted to the other that fills in its emptiness. In displaying its indebtedness, moreover, the self gathers itself, overcoming its egoism and liberating itself from heedlessness.

Key terms: Human nature; the self and the other; intentionality; corporeality; death; remembrance; heedlessness and forgetfulness.

Muḥammad 'Alī at-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn*, ed. Rafīq al-'Ajam, 1st edn. (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996).

Rafīq al-'Ajam, *Mawsū'at Muṣṭalaḥāt at-Taṣawwuf al-'Islāmī*, 1st edn. (Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1999).

Sergio Muravya, *Lughz al-'Aql*, trans. 'Adnān Ḥasan (Damascus: Manshūrāt Wizārat ath-Thaqāfah, 2002).

Ṣabrī Khalīl Khayrī, "Mafhūm ash-Shakhṣiyyah bayn-al-'Ilm w-al-Falsafah," retrieved from: drsabrikhalil.wordpress.com.

Ṣadr ad-Dīn ash-Shīrāzī, *al-'Asfār al-'Arba'ah* (Qum: Maktabat al-Muṣṭafā).

_______, *al-'Asfār al-'Arba'ah*, 3rd edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

_______, al-Mabda' w-al-Ma'ād, preface and ed. by Jalāl ad-Dīn al-'Āshtiyānī (Tehran: 'Intishārāt-e 'Anjuman-e Falsefeh, 1354 H.S.).

_______, *ash-Shawāhid ar-Rubūbiyyah*, 2nd edn. (Beirut: Mu'sassat at-Tārīkh al-'Arabī, 1982).

Tawḥīd al-Mufaḍḍal, 3rd edn. (Qum: Maktabat ad-Dāwirī).

Man through Nature, Personhood, and *Fiṭrah*

Hasan Badran

Sapiential Knowledge Institute - Beirut

Man, according to the mainstream logical tradition, is a "growing, animate, intentional, rational body." This definition grasps the most important elements that have occupied philosophical and scientific thought, previously and at present, inasmuch as they constitute the basic components of human nature in view of the material and spiritual dimensions proceeding from the sentiment, will and consciousness of man. This view holds in spite of differences, in terms of standards and norms, as to whether to include all the aforementioned elements, or to how they relate or interconnect. When interpreting the human being, there remains a tendency, however, to overlook its universal character by judging man, merely, as person, a perspective that transforms man into a set of conditions, typically described as the human condition. This perspective, however, fails to capture the deep foundations that ground the human substructure wherein the primordial motives dwell.

Key terms: Human nature; *al-fiṭrah*; personhood; soul and body; preparative and existential causes; Muḥammad 'Alī ash-Shāh 'Ābādī.

References

'Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad 'Aḥmad* (Beirut: Dār Ṣadir).

Al-'Allāmah al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, ed. Muḥammad Bāqir al-Bahbūdī, 2nd edn. (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1983).

Al-Fayḍ al-Kāshānī, *'Ayn al-Yaqīn*, ed. Fāliḥ al-'ubaydī, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥawrā', 2007).

Ash-Sharīf al-Jurjānī, *at-Ta'rīfāt* (Beirut: Maktabat Lubnān, 1985).

Ḥasan Ḥasan Zādeh al-'Āmulī, *'Uyūn Masā'il an-Nafs* (Tehran: Mu'sassat 'Intishārāt-e 'Amīr Kabīr, 1371 H.S.).

J. P. Sartre, *Ta'ālī al-'Anā Mawjūd*, trans. Ḥasan Ḥanafī, 1st edn. (Beirut: Dār at-Tanwīr, 2005).

Maḥmūd Zaydān, *Fī an-Nafs w-al-Jasad* (Dār al-Jāmi'āt al-Miṣriyyah).

Mīrzā Muḥammad 'Alī ash-Shāh 'Ābādī, *Rashaḥāt al-Biḥār*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2010).

As-Sayyid Mahdī b. as-Sayyid Murtaḍā aṭ-Ṭabāṭabā'ī an-Najafī (Baḥr al-'Ulūm), *Risālat as-Sayr w-as-Sulūk*, comm. by Muḥammad al-Ḥusayn al-Ḥusaynī aṭ-Ṭahrānī, trans. 'Abd ar-Raḥīm Mubārak, 1st edn. (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā', 1422 H.).

Ḥasan Ḥasan Zādeh al-'Āmulī, Sarḥ *al-'Uyūn fī Sharḥ al-'Uyūn*, 2nd edn. (Qum: Markaz-e 'Intishārāt-e Daftar-e Tablīghāt-e 'Islāmī, 1421 H.).

Ibn Bājah, *Tadbīr al-Mutawaḥḥid* (Tunisia: Sarās lī-an-Nashr, 1994).

Kamāl al-Ḥaydarī, *Buḥūth fī 'Ilm an-Nafs al-Falsafī*, reported by 'Abd-Allāh al-'As'ad, 3rd edn. (Qum: Dār Farāqid lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 2005).

Muḥammad b. an-Nu'mān (ash-Shaykh al-Mufīd), comm. by 'Alī Akbar Ghaffārī, index by as-Sayyid Maḥmūd az-Zarandī al-Maḥramī (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn fī-al-Ḥawzah al-'Ilmiyyah, 1414 H.).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, 1st edn. (Beirut: Dār at-Ta'āruf lī-al-Maṭbū'āt, 2001).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lī-al-Maṭbū'āt, 1997).

Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī-al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah*, comm. by Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, 4th edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1990).

Murtaḍā al-Muṭahharī, *al-'Insān al-Kāmil*, 3rd edn. (Beirut: Dār ar-Rasūl al-'Akram, 2012).

Ni'mat-Allāh al-Jazā'irī, *an-Nūr al-Mubīn fī Qaṣaṣ al-'Anbiyā' w-al-Mursalīn*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Aḍwā', 2002).

Samīr Khayriddīn, "aṭ-Ṭabī'ah al-'Insāniyyah: Muqārabah Qur'āniyyah Falsafiyyah," *al-Maḥajjah* 26 (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2013).

Sharḥ al-Muṣṭalaḥāt al-Falsafiyyah, prepared by Qism 'Ilm al-Kalām fī Majma' al-Buḥūth al-'Islāmiyyah, 1st edn. (Tehran: Majma' al-Buḥūth al-'Islāmiyyah, 1414 H.)

EDITORIAL

Mahmoud R. Youness (3-10)

SPECIAL ISSUE: HUMAN NATURE [2]

"I"... The Human Being

Shafik Jaradi (11-26)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The decision of assigning a vicegerent on earth led to deep division in the heavens, a division between angels who desired earth in the image of heaven, and Satan who was unable to adapt to the universal meaning implicit in human nature *(fiṭrah)*. Pursuant to its vicegerency, mankind formulates history and cultivates the earth wherein, as per the divine will, experiences, trials and hardships are amply animated, requiring an admixture of the holiness of the impeccable and the Satanism of corruption. Man, who was provided knowledge of the Names, universal and particular, moves responsibly, driven by his isthmic nature *(ṭabī'ah barzakhiyyah)* that arises from the material world of impressions, and transcends towards worlds that outstretch as far as the levels of Being extend.

Key terms: Human nature; symbolism; "meta-theology of knowledge"; aṭ-Ṭabāṭabā'ī; *al-Ḥamd* (praise); pain.

References

A. Lalande, *Mawsū'at Lalande al-Falsafiyyah*, trans. Khalīl 'Aḥmad Khalīl, 2nd edn. (Beirut-Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 2001).

'Abd al-Karīm al-Jīlī, *Marātib al-Wujūd*, ed. Badawī Ṭāha 'Allām (Cairo: Maktabat al-Jundī).

Al-'Imām 'Alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, comm. by Ṣubḥī aṣ-Ṣāliḥ, ed. Fāris Tabrīzyān, 4th edn. (Qum: Mu'assasat Dār al-Hijrah, 1427 H.).

Al-'Imām 'Alī b. al-Ḥusayn (as-Sajjād), *'Aṣ-Ṣaḥīfah as-Sajjādiyyah: ad-Dirāsah as-Sanadiyyah, al-Bibliyūghrāfyā, an-Naṣṣ*, prepared by Samīr Khayriddīn, Muḥammad Ḥusayn Ḥakīm and 'Aḥmad Mājid, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2006).

similar concerns, Wafaa Chaaban studies Habermas' attempt to retrieve human nature from the control of instrumental reason through what he calls "the ethics of discussion."

To conclude the file, we offer a translation of the (first part of the) celebrated Chomsky-Foucault debate on human nature,[41] a debate which swiftly goes on from science, to history, to language and politics, by virtue of the encyclopedic nature of the two philosophers.

The special issue also includes the papers delivered by Shafik Jaradi and Georges Khodr at a common lecture organized by the Sapiential Knowledge Institute and the Anis Makdisi Program in Literature at the American University of Beirut. The lecturers addressed baptism and *Ṣibghah* (Hue) in Islam and Christianity.

Mahmoud R. Youness

41 Part II will be published in the coming issue.

a notion (Care) which is ethical at heart.

The fact that Care and meaning issue from the same root in the Arabic language has occasioned our consideration of the causal constitution of the world in the manner depicted above. Language, after all, is the storehouse of signs leading to the intimate secrets of the world. Likewise, it seems that language is implying, in the not so coincidental convergence of meaning and sufferance (*mu'ānāt*) on one root, that no path exists to meaning, to living and understanding, save through sufferance. It is enduring existential elation, bearing agony, so as to sustain questionality,[38] and persevere the imperatives of striving towards the Real. This is the essence of the philosophy of *balā'* (testing)—"We will surely test you"[39]—operating in a world that is ethically grounded, to the extent that *the profusion of evils in it does not rid it of meaning; it rather makes meaning possible through sufferance.*

Anyhow, *al-Mahajja* will be directing its attention to this ethical connection in the coming two issues,[40] and perhaps it is worth reconsidering some old questions in this new light.

The Issue

Shafik Jaradi examines the symbolism of human nature, in the sense that, being isthmic, it comprises universality and particularism at once, and can, as such, inhabit the earth, and formulate history, by virtue of the responsibility given it through vicegerency. Hasan Badran studies what he considers to be a suspended nature in human beings, a nature comprising in its *fiṭrah* the seeds that allow it to actuate its reality, and set its face (on religion).

Nader El-Bizri proposes, while benefiting from the resources of the Arabic language, a phenomenological reading of human nature, of the agency of the other in the self, and of the self's indebtedness to the other. Fadi Abdel-Nour examines the theological system of Hans Urs von Balthasar, harnessing his allusions about God, the Gestalt, and the secret, to suggest a meta-conceptual approach to human nature. In his paper, Hasan Jaber emphasizes the need to readdress political society, in Islamic thinking, in the light of the Qur'ānic *Maqāṣid* attentive to the complex composition of man's path to perfection.

This is while Antoine Fleyfel endeavors to expound Rudolf Bultman's theology which denies the capacity of human nature, on its own, through contemplating history or nature, to know God. Revelation from without is necessary if we were to know God. Ahmad Majed tackles the diverse perspectives, in Hinduism, into human nature considered alienated at this point. In a different vein, yet with

38 See, "Editorial," *Al-Mahajja* 26, op. cit.

39 See, *Sūrat al-Baqarah* (The Heifer), 2, v. 155; *Sūrat Muḥammad*, 47, v. 31.

40 Issue 28: Moral Philosophy; Issue 29: Value Theory.

is an agent through Care (*fā'il bi-al-'ināyah*), i.e. "whose deed follows [proceeds from] his knowledge of the virtue of the deed itself, and his knowledge of the virtue of the deed suffices to make him do it, without any intention additional to his knowledge,"[33] or else this will lead to composition, and multiplicity, in his Divine Essence. In his *'Asfār*, Mulla Sadra articulates this point as such: "One of these types (of agent) is the agent by care,[34] whose source of agency, and the cause of his action, and the reason for it to arise, is but his knowledge of the order of act, and his bountifulness, nothing more in terms of affairs superadded to knowledge itself."[35]

The horizon now made open is quite stimulating. It allows for a highly variegated discussion, but I'll stick to a few general comments—so as not to set a new record in the size of journal editorials. I shall attend to the possibilities made available by this "clearing" on another occasion,[36] especially in the light of Ṭabāṭabā'ī's objections (to Sadra's notion of *'ināyah*), which cannot be taken lightly as he is the most important grandmaster in Sadra's school, and in the light of Mulla Sadra's preferring to characterize God's agency as through Care rather than through *riḍā* (satisfaction), i.e. "whose knowledge of his essence, which is equal to his essence, is the cause of the existence of things."[37] This is to say that God is inclined—figuratively speaking—in his creating the world, towards the aspect of goodness in the world, rather than towards Himself. There might not be any incongruity between the two "inclinations." It is a matter of quiddity. But the shift in the angle of vision inevitably effects a change in what is viewed. This is very consequential as to our understanding of the world.

The term (*'ināyah*) itself expresses a sort of relation to the world which is far from being mechanical; it is rather grounded in the first love which pervades, subsequently, all the corners of Being. It is what gave nature its agency, and motivated its potentialities, and laid its laws, and bestowed meaning upon its orientedness; how would it conflict with it then? This is actually the meaning of our hint, in the previous editorial, to the non-conflicting relationship between ontology and ethics, and the invitation to attend to ethics—in the foundational sense—so as to *understand the world and live it*. God's Care, for the world and its things, gives the world a persisting ethical hue. The world has become grounded in

cit., p. 57-8, fn. 2 ('Āshtiyānī's commentary).

33 Ibid, p. 67.

34 Translated, by Amjad and Bozorgi, as agent by foreknowledge, or by favour, in *Divine Manifestations*, op.cit., p. 67. Intriguing enough, it allows for all these meanings.

35 *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, op. cit., part III, p.12. emphasis added.

36 M. Youness, "The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part II: Care and Meaning," *Theological Review*, forthcoming. This is the second part of an effort to understand evolution from an Islamic, philosophical, perspective: "The Theory of Evolution: An Islamic Perspective; Part I: Against Parsimony," *Theological Review* 33 (2): 107-134.

37 *Divine Manifestations*, op. cit., p. 67.

is in the physical world, but it is mute as to why it fits there, or why it exists at all. It is, furthermore, blind as to the significance of the destinations taken by these existents. How could we have resigned teleological causality, or settled for material causation as being viable on its own?

Any question as to the specific composition of, say, a certain chair begets two answers. The one explains through materials and procedures, i.e. through "how" the carpenter contrived the said chair. Here, details, or explanatory data, are inexhaustible. The second of which is rather straightforward. Perhaps it sounds something like "so as to sit on it!" This second explanation bestows meaning upon the first, and grounds it. This is so because it is an explanation through the "aspect of goodness in things," or through the aims behind which.

Likewise in the case of the world; there exists, in everything, and in the world as a whole, an aspect of goodness towards which everything, and the world as a whole, strives. The world is full of signs of it, but signs are revealed to those who attend. We're mostly not attending. To affront the physical causal closure of the world is to undermine the grasp of instrumental reason.[29] It is to send the wrong message and open the doors to nonsense and to occult and fictitious explanations.

There exists, on the other hand, the opposite danger of indulging in the world of the invisible (*ghayb*), of not seeing in nature but a stained trace that needs to be redeemed. In the first case, man is but a stranger, fallen into this word (inadvertently perhaps). In the second, he's no more than a variation on the theme of matter as it accidently comes together. This is, Ibn Arabi would opine, strabismus (*al-ḥawal*).[30] One only circumvents it by supplementing the natural(istic) explanation, which proceeds from the bottom up, by a causal explanation which progresses in a top-down manner, i.e. it proceeds from the ends to explain the goings-on. Since we've been resorting to Mulla Sadra recurrently thus far, he labels this mode of causality, which proceeds from the telos to its implications, al-*'ināyah* (roughly, care/solicitude/providence) or agency by al-*'ināyah* (Care, as of now). To Mulla Sadra, Care is the name of the highest level of Divine Knowledge—"the knowledge of things which is His very Divine Essence"[31]—where the knowledge of universals is at once the knowledge of particulars, and the other way round.[32] God, furthermore,

29 "Editorial," *Al-Mahajja* 26, op. cit.

30 See, for instance, T. Izutsu, "Al-Bunyah al-'Asāsiyyah li-at-Tafkir al-Mitāfīzīqī fi-al-'Islām (The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam)," trans. M. R. Youness, *Al-Mahajja* 21 (Summer-Fall 2010): 141-163.

31 *Divine Manifestations*, op. cit., p. 53 (modified).

32 This is going by his convention of treating knowledge as an existential affair, and attributing existential judgments to it. "Know that knowledge like existence does not come under any category. It is one reality but different hierarchical degrees. In one degree it is absolute knowledge in which there is no trace of non-existence. In another degree it is knowledge of certain things and ignorance of other things. Since the essence of the Exalted Allah is the existence of everything in its most perfect way, He is knowledge of everything with no ignorance. His essence is the detailed knowledge of all things so that even a particle does not escape His knowledge. He knows His essence with a kind of knowledge that is general though He knows all in detail." *Divine Manifestations*, op.

emphasize epistemology.

Naturalism is founded on two tenets: (1) the causal closure of the physical world and the (concomitant) self-sufficiency of matter; and (2) the commitment to the "scientific method" as the sole foundation of knowledge. As such, science does not only produce knowledge, rather it (metaphysically?) grounds it. This is carried out by examining the way science behaves, and simulating it afterwards. To this end, a specific scientific discipline is chosen as a basis for naturalization—Quine opted for (behavioural) psychology; nowadays, cognitive sciences and evolutionary theory seem to be philosophers' favourite. The internal workings of this privileged science are scrutinised, and rules and procedures are derived that would be deployed in justifying knowledge produced elsewhere. The concern here is to *justify* the knowledge produced as being "scientific."

> Modern epistemology has been dominated by a single concept, that of justification, and two fundamental questions involving it: What conditions must a belief meet if we are justified in accepting it as true? and What beliefs are we in fact justified in accepting?[25]

It is the Cartesian heritage again.[26]

Anyhow, the naturalist program can be summed up as such: "*the criteria for justified belief must be formulated on the basis of descriptive or naturalistic terms alone, without the use of any normative or evaluative terms, whether epistemic or of any other kind.*"[27] Science provides the descriptive part of the deal.

However, knowledge and justified belief are inherently normative and cannot be reduced to a descriptive enterprise. This is in addition to the problem of circularity (how can we derive from a certain discipline, say, psychology, the norms according to which this very discipline is evaluated), which Quine was aware of, and could only suggest to put up with.[28] Anyhow, much of the opposition to naturalism—as pertinent as it is—issues from streams of thought that have no dispute with its basic premises (of the principality of matter and the causal closure of the physical world). What these physicalist, or materialist, streams fall short of is accounting for the presence of meaning in nature. I think we need a more radical stance. (Scientific) analysis could bring about an archival documentation of all that there

---

University Press, 2001), ch. 4. Even Avicenna was not safe from "naturalization." See, J. McGinnis, "Avicenna's Naturalized Epistemology and Scientific Method," in S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds.), *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Springer Science+Business Media B.V, 2008), pp. 129-152.

25 J. Kim, "What is 'Naturalized Epistemology'?" in *Epistemology, An Anthology*, op. cit., p. 301.

26 "Descartes's epistemological agenda has been the agenda of Western epistemology to this day;" ibid. This is not to blame Descartes for all the predicaments of modern philosophy. The concern is with Cartesian philosophy as a general scheme that managed to define the basic questions, and the legitimate methods, in much of recent philosophy; Descartes might not have been a Cartesian in this sense.

27 Ibid.

28 "Epistemology Naturalized," op. cit.

a body is none other than nature."[18] The self cannot be the principle of motion—the *proximate* principle of motion cannot be immobile—save through deploying nature.[19] This is why Mulla Sadra's definition of nature coincides with the common definition of the self/soul.[20]

The question I find most intriguing, at this point, pertains to the implications of relinquishing any such notion as a separate or transcendent principle (proximate principle) of motion. If the principle of nature's agency, i.e. the basis of its motion, orientedness and probing, is contained within nature itself, does this make nature self-sufficient in the sense of not needing a transcendent source, a source above motion and mutability?

Doubtless, Mulla Sadra affords us a novel and outstanding perspective into similar issues. Perhaps we are yet to foster the tools that allow us to properly engage it, for it actively challenges our intuitions that have been sharpened by worldviews derived from the philosophies of hard dualisms and solid substances. In Sadra's system, nature is fluid and mutable, substances are renewable, everything is but one continuous, ordered, ascending existence, whose composite unity is a sign of personal unity. Such a late confession of the creative capacities of nature has embarrassed traditional and theological structures of thought, and animated later trends, which subscribe to reductive, or appropriative, philosophies, to fully identify reality with nature, and censure any resort to explanation beyond its turf.

This is why naturalism is pervasive nowadays.[21] It is more of an upgraded—domesticated perhaps—version of positivism, although it accepts its basic premises (the principality of matter, for instance). In the words of Jaegwon Kim, "if contemporary analytic philosophy can be said to have a philosophical ideology, it undoubtedly is naturalism."[22] Naturalism definitely has its roots in earlier modes of philosophizing, but Quine's paper, "Epistemology Naturalized,"[23] defines a major point of departure for the "naturalization" programs that "abound everywhere, in theory of knowledge, philosophy of mind, theory of meaning, metaphysics, and ethics"[24]—especially in light of the recent tendencies, in western philosophy, to

18 *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*, op. cit., p. 66.

19 Ibid, p. 65.

20 "The soul is the first perfection of natural body, whose powers can be deployed (by the soul) as intermediaries, and is potentially alive." See, Ḥasan Ḥasan Zādeh al-'Āmulī, *Sarḥ al-'Uyūn fī Sharḥ al-'Uyūn*, 2nd edn. (Qum: Markaz-e 'Intishārāt-e Daftar-e Tablīghāt-e 'Islāmī, 1421 H.), p. 11.

21 This is not be understood as a result of Sadra's system. The late appreciation of nature's creative capacities is a result of many converging intellectual trends.

22 J. Kim, "The American Origins of Philosophical Naturalism," *J. Phil. Res.* 28 (2003): 83.

23 See, W. V. O. Quine, "Epistemology Naturalized," in *Epistemology, An Anthology* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2000), pp. 292-300.

24 "The American Origins of Philosophical Naturalism," op. cit; S. Luper, "Naturalized Epistemology," in E. Craig (ed.), *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, 2005), p. 721; D. W. Hands, *Reflection Without Rules: Economic Methodology And Contemporary Science Theory* (Cambridge: Cambridge

The philosopher goes on to say:

> In the case of a concomitant of the external existence of a thing, instauration, according to the mode of external existence, does not pervade between the thing and that concomitant. The existence of motion is then an analytical accident of the existence of its (i.e. motion's) proximate agent. The proximate agent of motion must be fixed in terms of its quiddity, renewable in terms of its existence. You shall know that the proximate cause of each kind of motion is but nature, it is a substance which constitutes the body, and by virtue of which the body is realized. It is a first perfection for a natural body *qua* actually existent.[14]

In this quoted text, Mulla Sadra, pertinently, makes a distinction between the mode of external existence and that of mental (analytical) existence. While the mover (the body in motion) and its principle (of motion) are one and the same in the external world, by virtue of a single instauration, the mind analyzes this unity—fluid and undefined in the external world as it is—into two fixed entities, the mover and the principle—quiddities are as such (fixed and immutable) in any event. This does not entail that nature has no degree of stability in the external world. Rather, "the stability (immutability) of natures dwelling (being) in bodies is their very essential regeneration (mutability)."[15] This might strike us as contradictory, but Sadra demonstrates by parallels: certain things, their potentiality is their very actuality (*hyle*), or their oneness is their very manyness (numbers), etc.[16].

This sort of stability, very much entwined with mutability, affords nature an identity. It is the provisional settlement whereby nature inhabits a certain (limited) destination.[17] Ergo, Mulla Sadra describes such an identity as "accumulative (*tadrījiyyah*)," or "gradually unfolding (*mutarākhiyah*)," for it constantly receives the different forms by dint of its perpetual motion towards its destination (*wijhah*), and is, as such, continuously hued by shades of identity. No difference exists, in this affair, between forced motion, which governs all beings, and intentional motion, which is—or its distinctive degree, to be on the safe side—the courtesy of human beings. Accordingly, human identity is ever-provisional in the sense that it is always subject to intensification and diminution. This is why it was deemed such a nuisance by the standards of that philosophical method adamant at settling its question, once and for all, in its intensive struggle towards decisive certitude.

Now, as a final remark on the above quote, nature *qua* immutable is none other than the self/soul (*an-nafs*); "the self *qua* self is intellectual, *qua* associated with

14 Ibid, pp. 61-2.

15 Ibid, p. 63.

16 Ibid, p. 68.

17 See, "Editorial," *Al-Mahajja* 26, op. cit.

at all times (unless they relinquish it by surrendering their will) the capacity to defy this course—within the lawful restraints of spatio-temporality, but sometimes even transcending these. In other words, the way human nature relates to nature in general is much more complex and dialectic than the relation between other specific natures and the general nature, due to the distinctive existential position of man. Human nature encapsulates all other specific natures. Once actuated in its perfection, it is as if the perfection of Being, or of beings, has took place. This is, once again, the significance of man being—once perfect in nature—the "face of God (*Wajh-Allāh*)." This is the point behind his distinction (*wajāhah*) before God, i.e. his being an entryway to God, at which threshold all the pathways of striving towards God culminate. This is as well what is meant by "microcosm," or by "the universal man (*al-'insān al-kāmil*)."

These are, I gather, the significances of the understanding of human nature that I've expounded in the earlier editorial. Having dedicated two special issues to the notion of human nature, questions don't seem to receding. It seems more judicious to confine the questions while hoping that the two issues will retain enough substance to sustain, or at least elicit, deep thinking as to the notion at hand. I've already hinted at the centrality of the ethical connection, and I would like to—forgive the lengthy endeavor—supplement it with yet another intimation. I would like, as well, to expand on the issue of the self-sufficiency of naturalistic explanations. The two issues are related, but I start with the epistemological question so as to set the proper context.

Mulla Sadra decides—in conformity with his notion of substantial motion, his identification of motion (*al-ḥarakah*) with the mover, or the moverhood (*mutaḥarrikiyyah*), and his verdict that time is the measure of motion, not its principle—that the proximate cause/principle (*mabda'*) of the soul's/self's acts, its specific movements, is not separate/transcendent,[10] whether this motion is natural, coerced, or willful/intentional.[11] This said principle is nature, "because of which, the body seeks, through motion, its (nature's) second perfections."[12] As such, nature entertains second perfections for which end it deploys matter (the body) *with* which it exists.[13] Moreover, it is itself the cause of this seeking (*ṭalab*). Again, this is what we intend when we assert that nature is the basis for orientedness, and its ever-provisional product.

10 Ibid, p. 48.

11 Ibid, p. 64. This is the case as well of natures other than the human, whereby the cause of motion is included therein. In other words, nature didn't come by as a result of an instauration (*ja'l*), and then motion was added through another (instauration). Because motion is one of nature's essential concomitants, and since instauration does not exist between a thing and its essential attributes, what we speak of here is one (act of) instauration. See, ibid, pp. 39-40.

12 Ibid, p. 49.

13 Human souls "the existence of which is not *in* matter, rather *with* matter;" ibid, p. 55; emphasis added.

sense that they can become anything. They are not unrestricted as to the possible "destinations." Nor are they unopposed in characterizing, or electing, a destination and adhering to it. Rather, human nature, at this stage, would have been constrained by the imperatives of being born in a specific time and place, with all the relevant quaddities, some of which precede the event of birth itself. This is the source of what we call "character (or temper, or disposition: *ṭab'*; lit. something that is impressed)," or "specific nature," out of which, each of us issues forth probing the various destinations, and assessing each in light of his, or her, (existential) share, which is represented in a specific, beforehand set, potentiality. It is the gift, or the capital, that we need to properly handle, knowing that it defines our aptitudes in terms of reason, imagination, attention, will, feelings and bodily composition. Yet, the absolute "orientedness," latent in the original human nature, i.e. nature before being constrained by the spatio-temporal conditions of the birth event, still allows for transcending these conditions, or, if you will, transcending character.

Now, with a predetermined destination—there is no other way—man, gradually, retrieves the capacity to decide (to choose a destination), while still being governed, in a sense, by these first imperatives. These will always constitute the standpoint, or the background, but humans will retain the capacity to put them on trial, and transcend them. Such capacity wanes, or intensifies, depending on earlier decisions or investments of will. Mulla Sadra, in this regard, says: "actual powers [in man], some of which transpire through natural disposition (*ṭab'*) [already defined], some other through habit [i.e. through the repetition of unintended doings], some other through craft [i.e. through the deliberate pursuit, or practice, of specific actions], and still some other coincidentally [i.e. as a result of occurring at a junction with the general laws of nature wherein man's position is always provisional]."[8]

The heart of the matter remains the distinctive human capacity to determine one's destination (*wijhah*). This is not to deny choice outside the human realm. I would rather suggest prudence in this regard. After all, we do not have, for the sake of establishing human distinction, to evoke a disjointedness between human beings and the rest of creation. In general terms, though, humans differ by the breadth of their "orientedness horizon," and in having a say—to go by the prudence injunction—in determining their destination. The decisive factor remains, however, the right choice of destination. *All beings are oriented towards*[9] the Real (*al-ḥaqq*) by virtue of an actuating leaven, a catalyzer therein, i.e. nature inasmuch as it is a principle of motion. Human beings *fall within* this determinate course, inasmuch as they are engrained in temporality. Yet, inasmuch as they can choose, they retain,

8 Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fi-al-'Asfār al-'Aqliyyah* al-'Arba'ah, 4th edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1990), part III, p. 17.

9 Again, being "oriented towards," does not merely amount to adopting a direction, it is the active movement in that direction as well.

Editorial

Human nature, then, is the basis for *orientedness*[1], and its ever-provisional product.[2] The horizon of orientedness, in human beings, corresponds to the entirety of existence—man, Mulla Sadra illustrates, resembles a synopsis, or an "abridged edition of [the] book [of existence] whose words are few but its meaning is complete."[3] This is in contradistinction to the other beings whose existential share is more restricted—unless they become human.[4] This is I think the import of the declaration by the angels: "There is none among us but has a known place."[5]

Yet, the comprehensiveness of human nature does not render it wholly unrestricted; "refinement [through reason] and liberation [through imagination] are the elements of human nature inasmuch as it is restricted, from a certain quaddity,[6] and unrestricted (unqualified, absolute) from another,"[7] namely, the quaddity of its destination (*wijhah*), or that of its originative principle (*mabda'*)—they are, actually, one and the same. This sense of restrictedness makes nature defiant to idleness. As such, it is continuously adhering to a destination (in the best of conditions, it chooses its own; otherwise, a destination is chosen on its behalf), and striving towards it, resembling it as it proceeds.

Humans, however, do not set out with an absolute "orientedness," in the

1 Shorthand for "orientedness towards *(tawajjuhiyyah)*." This is the basic element of human nature whereby it is unremittingly, actively, striving towards a specific destination (*wijhah*). The second basic element, more distinctive of *human* nature, is the capacity to choose the destination. This is the level shared by all humans. The other two elements pertain to human nature upon actuation, namely, to become the face of God (*Wajh-Allāh*), and to become, accordingly, the entryway into the Divine by virtue of the "distinction (*wajāhah*)" bestowed upon it at this stage; see, M. R. Youness, "Editorial," Al-Mahajja 26 (Feb., 2013): 267-258. For the linguistic aspect of this analysis, see, ibid, p. 263, fn. 6.

2 Ibid.

3 Mulla Sadra Shirazi, *Divine Manifestations: Concerning the Secrets of the Perfecting Sciences* (being a translation of *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*), trans. F. A. Amjad and M. D. Bozorgi, forword by D. B. Burrell (London: ICAS Press, 2010)

4 That is to say, their reality becomes human, in the sense of manifesting all the "divine attributes in an equal way." See, ibid, p. 44.

5 *Sūrat aṣ-Ṣāffāt* (The Ranged Ones) 37, v.164; *The Qur'ān, With a Phrase-by-Phrase English Translation*, trans. 'Alī Qulī Qarā'ī, 2nd (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005).

6 Roughly, an aspect, or a consideration, but inasmuch as it pertains, not to our mental depiction, but to the object itself; see, "Editorial," *Al-Mahajja* 26, op. cit., p. 265, fn. 3.

7 Ibid, p. 263.

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja
Issue 27 (2013)